«Todo cuanto el hombre pueda hacer, mientras lo haga desde sí mismo como ser finito y por sí mismo y según propio dictamen, no es nada y se dispersa en la nada. Sólo en cuanto un poder ajeno lo arrebata, lo mueve y deviene viviente en él en lugar de él mismo, viene a su vida una existencia real y verdadera. Este poder ajeno es siempre el poder de Dios. Atender a su dictamen y entregarse por entero a él es la única sabiduría verdadera en todo negocio humano, y, por tanto, prioritariamente y en absoluto, en el supremo que le fue participado al género humano, el oficio del verdadero sabio.»

TECNOS

CLÁSICOS DEL PENSAMIENTO 136

ISBN 84 - 309 - 3280 - 1

00136

9 788430 932801

1229136

136 JOHANN GOTTLIEB FICHTE Sobre la esencia del sabio y sus manifestaciones en el dominio de la libertad

tecnos

JOHANN GOTTLIEB FICHTE

Sobre la esencia del sabio y sus manifestaciones en el dominio de la libertad

Estudio preliminar, traducción y notas de
ALBERTO CIRIA

TECNOS

CLÁSICOS DEL PENSAMIENTO 136

En 1806, instado por el ministerio prusiano a rendir cuentas sobre su actividad docente en la Universidad de Erlangen, Fichte resolvióse a mandar imprimir el texto de las lecciones que el año anterior había pronunciado sobre la figura del sabio, y que completan temáticamente —no todavía cronológicamente— el conjunto de lo que él llama sus «exposiciones populares» El sabio es el conocedor de la quintaesencia de su momento histórico contemporáneo —conocimiento adquirido merced a los medios que su misma circunstancia le brinda—, y que no sólo participa de su época y la representa, sino que la sostiene, fundamenta y configura de acuerdo con lo que ella, según su propia esencia, pide ser. Sus acciones transformadoras el sabio las piensa como un encargo de su tiempo.

La filosofía de Johann Gottlieb Fichte es el esfuerzo por deducir la totalidad de las determinaciones del saber a partir *exclusivamente* de un principio supremo. Tal exclusividad del principio supremo convierte la deducción en transcendental, y su desarrollo es la llamada «Doctrina de la Ciencia»: Fichte es continuador de Kant más bien que precursor de Hegel. Desde la totalidad ya deducida de las determinaciones sapienciales, el filósofo tiene que hacer inteligible el conjunto de sus experiencias de conciencia, desde las sensibles hasta las religiosas. Aquí se encuadran las «exposiciones populares» de Fichte, y, entre ellas, estas lecciones sobre la figura del sabio.

JOHANN GOTTLIEB FICHTE (1762-1814), hombre de naturaleza precoz e insumisa, tras estudiar teología y derecho en Jena, Leipzig y Wittenberg trabajó como preceptor hasta que en 1794 comenzó a enseñar filosofía en la Universidad. Su exaltado amor kantiano a la libertad, su apología de la Revolución francesa, su talante de hombre liberal y demócrata, su extraña concepción del mundo y de Dios..., generaron una acusación de ateísmo contra él, por lo que tuvo que abandonar Jena y marchar a Berlín en 1799. Las bases teóricas de su sistema filosófico idealista fueron formuladas en su obra principal, *Doctrina de la Ciencia*, publicada por primera vez en 1794 y reelaborada posteriormente en sucesivas exposiciones, *Introducciones de la Doctrina de la Ciencia* (Tecnos, 2.ª ed., 1997). Otras obras de Fichte editadas en la colección «Clásicos del Pensamiento» son: *Discursos a la nación alemana*, *El Estado comercial cerrado*, *La exhortación a la vida bienaventurada o la Doctrina de la Religión*, *Reivindicaciones de la libertad de pensamiento y otros escritos políticos* y *Sobre la capacidad lingüística y el origen de la lengua*.

ALBERTO CIRIA (Huesca, 1967), doctor en Filosofía por la Universidad de Zaragoza, amplió estudios universitarios en las Universidades de Viena y Múnich. En la actualidad colabora con Reinhard Lauth en la Fichte-Kommission de Múnich. Ha traducido varios textos de Fichte (entre ellos *La exhortación a la vida bienaventurada*, aparecida en esta misma colección) y monografías de Lauth sobre Fichte y Dostoievski. Es asimismo autor de varios artículos sobre Fichte y sobre filosofía del arte.

Colección
Clásicos del Pensamiento

Director
Antonio Truyol y Serra

Johann Gottlieb Fichte

Sobre la esencia del sabio y sus manifestaciones en el dominio de la libertad

Estudio preliminar, traducción y notas de
ALBERTO CIRIA

tecnos

Título original:
Ueber das Wesen des Gelehrten, und seine Erscheinungen im Gebiete der Freiheit (1805)

Diseño de cubierta:
Joaquín Gallego

Reservados todos los derechos. El contenido de esta obra está protegido por la Ley, que establece penas de prisión y/o multas, además de las correspondientes indemnizaciones por daños y perjuicios, para quienes reprodujeren, plagiaren, distribuyeren o comunicaren públicamente, en todo o en parte, una obra literaria, artística o científica, o su transformación, interpretación o ejecución artística fijada en cualquier tipo de soporte o comunicada a través de cualquier medio, sin la preceptiva autorización.

© Estudio preliminar y notas, ALBERTO CIRIA, 1998
© EDITORIAL TECNOS, S.A., 1998
Juan Ignacio Luca de Tena, 15 - 28027 Madrid
ISBN: 84-309-3280-1
Depósito Legal: M-45.019-1998

Printed in Spain. Impreso en España por Closas-Orcoyen S.L.
Pol. Ind. Igarsa. Paracuellos de Jarama. (Madrid)

ÍNDICE

ESTUDIO PRELIMINAR ..... *Pág.* IX

I. Sobre la esencia del sabio y sus manifestaciones en el dominio de la libertad IX
   1. Significación de la obra *Sobre la esencia del sabio* dentro del conjunto de la filosofía de Fichte según el carácter de esta última IX
      A) El carácter de la filosofía según Fichte IX
      B) La articulación de la obra de Fichte según su concepción del carácter de la filosofía XVI
         a) La posición de las exposiciones populares dentro del conjunto de la obra de Fichte XVI
         b) La posición de *Sobre la esencia del sabio* dentro de las exposiciones populares .. XVII
   2. La obra y su época XX
      A) Circunstancias de elaboración de la obra XX
      B) Reacciones de sus contemporáneos XXIII
   3. El contenido XXVII
      A) Las nociones de sabio, de esencia y de manifestación XXVII
      B) La doctrina de la naturaleza y la polémica con Schelling XXXII
   4. Sobre el valor actual de la obra XL
II. Los *Aforismos sobre educación* XLII

NOTA BIBLIOGRÁFICA XLIV

SOBRE LA ESENCIA DEL SABIO Y SUS MANIFESTACIONES EN EL DOMINIO DE LA LIBERTAD 1

PRÓLOGO 3
PRIMERA LECCIÓN. *Plan general* 5
SEGUNDA LECCIÓN. *Determinación más precisa del concepto de idea divina* 17
TERCERA LECCIÓN. *Del sabio en formación en general; en particular, del talento y la aplicación* 31
CUARTA LECCIÓN. *De la integridad en el estudio* 43
QUINTA LECCIÓN. *Cómo se manifiesta la integridad del estudiante* 53
SEXTA LECCIÓN. *Sobre la libertad académica* 65
SÉPTIMA LECCIÓN. *Del sabio completo en general* 77
OCTAVA LECCIÓN. *Del regente* 87
NOVENA LECCIÓN. *Del maestro de sabios que adoctrina oralmente* 97
DÉCIMA LECCIÓN. *Del escritor* 109

AFORISMOS SOBRE EDUCACIÓN 119

ESTUDIO PRELIMINAR

por Alberto Ciria

> Acaso sea una definición provisional de la Poesía ésta: un don de Dios mediante el cual el poeta nos convence de que está vivo, y estar vivo es llevar dentro todo el peso de una época.
>
> JOSÉ HIERRO

I. SOBRE LA ESENCIA DEL SABIO Y SUS MANIFESTACIONES EN EL DOMINIO DE LA LIBERTAD

1. SIGNIFICACIÓN DE LA OBRA *SOBRE LA ESENCIA DEL SABIO* DENTRO DEL CONJUNTO DE LA FILOSOFÍA DE FICHTE SEGÚN EL CARÁCTER DE ESTA ÚLTIMA

A) *El carácter de la filosofía según Fichte*

En Fichte se parte del presupuesto de que el saber tiene una existencia autónoma, independiente de la biografía del individuo que lo elabora. La filosofía es la deducción de todas las determinaciones del saber, según

leyes necesarias, a partir de su misma esencia. Esta deducción precipita en un sistema, y la exposición de este sistema es la llamada Doctrina de la Ciencia.

Que el saber es autónomo respecto de la vida, tiene las siguientes consecuencias:

1) Si el saber habita en una esfera independiente, el comienzo de la filosofía exige una ruptura con la vida inmediata: «[...] a la razón no nos elevamos [...] mediante transición, sino mediante salto [..., es decir,] con libertad absoluta»[1]. Éste es, por lo demás, un rasgo característico de todo idealismo[2]: la negación como punto de partida del filosofar. Para Fichte el saber se desarrolla a sí mismo, según leyes necesarias, a partir de su propia esencia, y este desarrollo, que es, por tanto, propiamente una «deducción del saber», se plasma en un sistema.

[1] *J. G. Fichte Akademische Ausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften* (citada en adelante AA), I, 2, p. 427.

[2] Los historiadores de la filosofía, por lo común, consideran a Fichte como una suerte de tránsito entre la filosofía transcendental kantiana y el idealismo de Schelling y Hegel. La escuela de Lauth, sin embargo, no ve en Fichte ningún puesto de transición, sino de culminación: los elementos para construir una filosofía transcendental habrían sido hallazgo de Descartes; Kant los habría depurado críticamente; y Fichte los habría elevado a rango de sistema. Frente a él, el pensamiento de Schelling y Hegel se reduciría a «fogosas especulaciones». El mismo Fichte escribió en 1813: «Mi propósito fundamental fue fijar correctamente este punto [*sc.* un "idealismo transcendental"] y preservarles a ustedes frente a un idealismo vacío, que a causa de un malentendido se admitió antes, y por el cual se tomó equivocadamente también a la Doctrina de la Ciencia; aquél, más que transcendental, suprime el realismo empírico. En especial en los espíritus jóvenes hay presente una propensión para ello: aquél [idealismo] es más comprensible, y para la fantasía que valientemente se subleva es también más ameno negar enteramente el mundo de las cosas como un error y atenerse puramente al mundo interior y espiritual» (*Fichtes Werke*, Berlín, 1971; vol. IX, p. 100).

Pero justamente en tanto que tal desarrollo es autónomo, se verifica a espaldas de la realidad inmediata, lo que la fenomenología posterior llamará el «mundo de la vida». El saber tiene, pues, una vida autónoma, independiente de la experiencia, de la facticidad. Ahora bien, este sistema que autónomamente se ha construido a sí mismo, tiene asignado un último paso: retornar a la vida inmediata, al mundo de la experiencia, a la historia, y «penetrarla» (*durchdringen*). Aquí se ve bien la diversa postura de Fichte ante la vida respecto de Hegel. En Hegel, la substancia de la historia es racional, *la historia es ella misma razón*, lo histórico se disuelve en lo espiritual, por así decirlo, y si hay acaso un residuo de historia que se resiste a su transmutación en razón, justamente lo «particular», se desecha. En Fichte, es la filosofía la que tiene que pugnar por penetrar el mundo de la experiencia, lo que él llama el mundo de los sentidos (*Sinnenwelt*) o empiría. Pero esta «penetración» de lo histórico y sensible por el pensamiento tiene un límite, justamente el límite que tiene un saber constituido por sí mismo a espaldas de la experiencia, del mundo de la vida, es decir, *a priori*: enteramente penetrables por este saber transcendental son sólo las formas fundamentales dentro de las cuales acontecen los fenómenos, las manifestaciones (*Erscheinungen*): esto es, las categorías. El contenido particular de los fenómenos no es, pues, asunto de una filosofía transcendental (el proyecto fichteano es más modesto que el hegeliano). Fichte reconoce la existencia de lo particular irreductible al saber filosófico, pero, en vez de desdeñarlo, establece para ello los marcos generales[3].

[3] «[...] la vida temporal sólo puede concebirse en general según su esencia, tal como en lo anterior fue concebida por nosotros, como exposición de la vida divina una y original; pero que en particular, según su propio contenido, tiene que vivirse y experimentarse inme-

En resumen, para empezar a hacer filosofía hay que romper con la vida inmediata; pero para terminarla, hay que cumplir un último paso: la recuperación de esa vida inmediata, su «penetración» por un saber ya constituido.

2) Si el comienzo del filosofar es una ruptura, en el instante mismo del rompimiento existe un riesgo: habiendo saltado fuera de la experiencia, no alcanzar a «conectar» con el verdadero saber. Así explica Fichte la existencia de otros sistemas idealistas —justamente aquellos que comienzan con la negación— falsos, en particular el de Schelling.

Por otra parte, en tanto que se trata de una ruptura, no puede venir urgida por aquello mismo con lo cual se rompe. Dicho de otro modo: esta ruptura no es necesaria, es absolutamente libre, puede ejercerse del mismo modo que puede no ejercerse: la filosofía, ya en su mismo comienzo, es un acto de libertad. He aquí otra diferencia con Hegel, para quien la negación del estado inicial de indeterminación absoluta es estrictamente necesaria.

3) Por último, un principio fundamental de la filosofía de Fichte: el saber no es una realidad en sí, sino que es imagen (*Bild*), manifestación (*Erscheinung*), copia (*Kopie*), reproducción (*Abbild*), esquema (*Schema*), reflejo (*Widerschein*) o, con otra metáfora, visión (*Gesicht*) de una realidad que existe fuera del saber. Pero ¿cuál es esta realidad? No la realidad sensible, el mundo o la historia, sino el Absoluto o Dios[4]. La gran pregunta de la filosofía de Fichte a partir de 1800 es qué tipo de consistencia le corresponde a una imagen como tal. Por eso *Bild* significa «imagen» (reflejo) *y a la vez* «figura» (configuración consistente).

diatamente, y es sólo merced a esta vivencia que puede reconstruirse en la representación y la conciencia. Y así sucede en efecto en un cierto sentido y con una parte determinada de la vida humana. A lo largo de todo el curso temporal infinito, en cada una de sus partes individuales queda siempre un resto de vida humana que no se disuelve por entero en el concepto, y que justamente por eso no puede anticiparse ni reemplazarse por concepto alguno, sino que tiene que vivirse inmediatamente, si es que debe llegar a conciencia; a esto se le llama el dominio de la mera y pura empiría o experiencia» (AA, I, 8, p. 74).

Desde la interpretación del saber como reflejo, y en conexión con el anterior punto, Fichte explica la génesis del nihilismo: el nihilismo resulta de un movimiento de negación de la inmediatez vital que no alcanza a tomar contacto con el Absoluto, y como el saber, por su propia esencia, no puede ser sino imagen, pasa a ser imagen de nada, esto es, apariencia, reflejo vacío[5].

Así pues, el itinerario del filosofar en Fichte es como sigue:

[4] «Dios o el Absoluto, dos palabras que para nosotros significan exactamente lo mismo.» (AA I, 8, p. 71).

[5] Reinhard Lauth ha señalado la afinidad, en cuanto a la comprensión de la génesis del nihilismo, entre la explicación sistemática de Fichte y la versión literaria de Dostoievski, según se expone sobre todo en *Los demonios*: lo que Fichte llama hacer abstracción de lo inmediato sin alcanzar a tomar contacto con una realidad superior, se corresponde estrictamente con lo que Dostoievski, tomando el término evangélico, llama «caída», si bien en Fichte el nihilismo no parece asumir la intensa carga demoníaca que tiene en el ruso. Al margen de esta salvedad, y a mi juicio, puede seguirse más adelante con el paralelismo Fichte-Dostoievski: mientras se mantiene el arraigo en el fundamento, el cual se expone en una manifestación (*Erscheinung*, etc.), desde luego que no se excluye la posibilidad de comparecencia de una apariencia falsa, vacía (*Schein*), pero sí que siempre es posible advertirla y desenmascararla como tal. En cambio, rota la sujeción al fundamento, se pierde la garantía de reconocimiento de la apariencia como tal, y ya no hay criterios para evitar su confusión con el fundamento mismo. En términos de Fichte, conocer la figura *qua* figura sólo es posible si simultáneamente se conoce lo figurado *qua* figurado. En términos de Dostoievski, anatemizar al usurpador sólo es posible si previamente no se ha sido seducido por él.

Una vez desprendido el mundo de la facticidad, se contempla el Absoluto. Ahora, en el Absoluto, Fichte distingue el ser interior y la manifestación. El ser interior del Absoluto es cerrado y oculto para nosotros (en *La exhortación*, Fichte hace a este propósito una exégesis de ciertos fragmentos del Evangelio de San Juan: «a Dios nadie lo ha visto jamás»[6]). Pero Dios, tal como es en sí mismo, se manifiesta. Todo lo que hay en Dios, lo hay en su manifestación, pero la manifestación de Dios no es el mismo Dios. (En la obra citada, Fichte sigue con su exégesis: «al Padre nadie lo ha visto jamás», pero «el Padre está en mí, y quien me ve a mí, ve al Padre». Tomando prestada de Heidegger la metáfora del azul celeste y el firmamento[7]: el firmamento es vacío y, por tanto, invisible para nosotros. Nosotros vemos el azul celeste. En el azul celeste, el vacío invisible se nos manifiesta. Nosotros no vemos el vacío del firmamento, vemos su manifestación en el azul del cielo: el cielo es la manifestación del vacío —en el azul, vemos el vacío—, pero no es el vacío mismo.) Nosotros no vemos el ser interior de Dios, pero vemos su manifestación (*Erscheinung*). Nuestro saber —filosófico— o ciencia, es nuestra visión (*Gesicht*) de esta manifestación, el reflejo de esta manifestación en nosotros o, como igualmente dice Fichte, es la imagen (*Bild*), el esquema de la manifestación (Fichte lo llama, enseguida se verá por qué, esquema 1), la *manifestación de la manifestación*. La manifestación divina (¡no el ser divino, que nos es inaccesible!), por tanto, es el prototipo, el modelo original (*Urbild*). A su vez, nuestra ciencia se despliega en un sistema, justamente la Doctrina de la Ciencia: ésta es,

[6] Jn 1, 18. J. G. FICHTE, *Die Anweisung zum seligen Leben*, Felix Meiner Verlag, Hamburgo, 1970, pp. 97 ss.

[7] M. HEIDEGGER, *Unterwegs zur Sprache*, Günther Neske Verlag, Stuttgart, 11.ª ed., 1997, p. 102.

por tanto, como una nueva imagen, un segundo esquema (esquema 2 del esquema 1), *la manifestación de la manifestación de la manifestación*. Y finalmente, en la medida en que el mundo de la experiencia es penetrable por nuestro saber, este mundo es de nuevo como una imagen en tercera potencia de la manifestación divina, un esquema 3.

A la filosofía le corresponde pues el siguiente itinerario:

1) Ruptura con la facticidad, historia o mundo de la experiencia.

2) Ascenso gradual a Dios, que tiene tres etapas o estadios: estadio de la legalidad, estadio de la moralidad y estadio de la religión.

3) Visión de la manifestación del Absoluto —no del ser del Absoluto—, merced a la cual ganamos el saber o la ciencia, que es como una imagen o reflejo de aquella manifestación. Esto corresponde al estadio de la ciencia.

4) Desarrollo sistemático de este saber, por medio de una deducción según leyes a partir de la esencia o el concepto del saber: Doctrina de la Ciencia, que es como una segunda imagen de la manifestación divina.

5) Camino de descenso: fundamentación racional de la religión —*Exhortación a la vida bienaventurada o Doctrina de la Religión* (1806)—, de la moralidad —*Doctrina de las costumbres*— y de la legalidad —*Doctrina del derecho*—, hasta llegar al último paso:

6) Penetración filosófica de la facticidad, mundo de la experiencia o historia —*Los rasgos fundamentales de la época actual* (1805), *Discursos a la nación alemana* (1808)—, y, en esta misma medida, un retorno a él.

Todo esto cabe sintetizarlo en dos puntos:

1) Al saber le corresponde una esfera exclusiva y autónoma (por eso, para alcanzarlo hay que comenzar

haciendo abstracción de las esferas previas), pero, curiosamente, esto no significa que el saber sea un ser en sí, sino que su especificidad, su peculiaridad, consiste en tener la naturaleza de reflejo, a saber: de Dios.

2) A partir de aquí, el saber debe esforzarse por «penetrar» el mundo de la experiencia (recuperar, fundamentándolas, las esferas antes desprendidas).

B) *La articulación de la obra de Fichte según su concepción del carácter de la filosofía*

a) La posición de las exposiciones populares dentro del conjunto de la obra de Fichte

Con arreglo a este planteamiento, las obrás de Fichte adoptan formas características. Unas obras son la descripción completa de todo el itinerario que debe realizar la filosofía: el camino de ascenso (*hinaufsteigender Weg*) que va eliminando progresivamente toda la facticidad (en términos de Fichte, que hace abstracción de ella), y el camino de descenso (*herabsteigender Weg*) que, fundamentándola, la recupera. La típica obra que se articula según estas dos vías es la *Doctrina de la Ciencia* de 1804. En algunas obras, Fichte da por ya sabido todo el sistema del saber, y encara su último paso: la recuperación de la historia. Es justamente aquí donde se enmarcan sus exposiciones populares: *Los rasgos fundamentales de la época actual* (1805), *La esencia del sabio* (1805), *La exhortación a la vida bienaventurada* (1806) o los *Discursos a la nación alemana* (1808). En otras obras, se desentiende de la ruptura inicial y de la recuperación final de la experiencia, y de un modo meramente problemático —es decir, provisionalmente, sin demostrar la realidad del saber— desarrolla la deducción del saber: la *Doctrina de la Ciencia* de 1811. Por

fin, ciertas obras, como las *Introducciones a la Doctrina de la Ciencia*, vienen a ser una exhortación a romper con el mundo de la experiencia.

b) La posición de *Sobre la esencia del sabio* dentro de las exposiciones populares

Dejando de lado algunos escritos precedentes de carácter más bien aislado —como *La determinación del sabio* o *La determinación del hombre*—, es llamativo el hecho de que sus cuatro ciclos por excelencia de carácter popular y divulgativo se concentren en el breve período de 1805 a 1808, y los tres primeros fueran leídos en apenas un año: 1805/06.

Si se consideran los cuatro ciclos según su orden cronológico de aparición y atendiendo al núcleo último que vienen a exponer, resulta la siguiente secuencia: *Los rasgos fundamentales de la época actual* explica la posición de la modernidad dentro del conjunto de la historia universal; *Sobre la esencia del sabio*, la posición del *Gelehrte*, el verdadero representante de su época, dentro de ésta; *La exhortación a la vida bienaventurada*, la posición de todo cuanto no es Dios mismo —aquello que de algún modo tiene presencia histórica, incluido el propio Jesucristo— respecto de Dios mismo; y los *Discursos a la nación alemana*, la posición de Alemania —recién disuelto el Imperio— dentro de la modernidad. Es fácil captar la gradación de que aquí se trata: la relación de lo histórico hacia Dios, la significación de la modernidad en la historia, la posición de Alemania en la modernidad, y la posición en Alemania del sujeto que la representa. Teniendo en cuenta que las exposiciones populares se enmarcan en la fundamentación de la facticidad a partir de un único principio supremo, y que esta fundamentación es, por tanto, de sentido descendente,

cabe considerar estas lecciones sobre el sabio como el cierre temático del conjunto.

Tres puntos son de advertir:

1) En lo formal, hay un aspecto común: se trata de la relación *de una* posición respecto de una segunda *más abarcadora*. Nada tiene que ver con la forma lógica que articula la Doctrina de la Ciencia, la famosa «síntesis quíntuple», que resulta de la relación recíproca entre dos posiciones[8]. Pienso que aquí juega la misma índole de una exposición popular: el adoctrinamiento de un público por un conferenciante es una relación unívoca[9]. El año anterior Fichte había escrito los *Aforismos sobre la educación*, seis de las diez lecciones *Sobre la esencia del sabio* tratan de la misión del maestro o bien de la del alumno, y en los *Discursos* se incluyen consideraciones sobre el método pedagógico de Pestalozzi. Y sin embargo, en rigor, la Doctrina de la Ciencia no es una enseñanza de un maestro a un discípulo, sino la autoconstrucción de la Ciencia misma, en la cual, en último término, ni maestro ni discípulo desempeñan papel ninguno: «no soy yo, Fichte, quien hace la Ciencia, sino que la Ciencia se hace a sí misma».

2) La gradación conceptual no se corresponde estrictamente con la secuencia cronológica. El mismo Fichte recalcó insistentemente la distancia que separa las lecciones populares respecto de la Doctrina de la Ciencia,

[8] La quintuplicidad es ésta: una posición *a*, una posición *b*, la relación de *a* con *b*, la relación de *b* con *a*, y la unificación de ambas relaciones. Adviértase que en las exposiciones populares no se habla de la relación de Dios hacia la historia, ni de la de la historia hacia la modernidad, ni de la de la modernidad hacia Alemania, ni de la de Alemania hacia el alemán.

[9] Luden, recensor de la obra en el *Jenaische Allgemeine Literaturzeitung*, escribiría: «Sobre algo más oportuno que este asunto, difícilmente habría el Sr. F.[ichte] podido hablar *en lecciones públicas*.» (col. 115; V, apartado 2.2).

para la cual reivindicaba el más alto grado de sistematicidad[10].

3) Es por fin llamativo que, mientras que los tres primeros ciclos se concentran en un año, los *Discursos a la nación alemana* hubieran de aguardar dos años, siendo que, en cuanto a contenido, ocupan una posición intermedia. Reinhard Lauth ha señalado que en la redacción de estos discursos un hecho histórico desempeña un papel fundamental: los intentos invasores de Napoleón, con la consiguiente urgencia de defensa de la propia identidad nacional[11].

Sin embargo, si se admite la tesis de Reinhard Lauth de que *Los rasgos fundamentales de la época actual* obedece igualmente al hecho histórico de la autoproclamación de Napoleón como emperador[12], entonces, en primer lugar, se da cuenta del «desorden» de las exposiciones populares del que se habló en el punto 2) y, en segundo lugar, se comprueba que estas exposiciones, frente a la Doctrina de la Ciencia, mantienen una mirada alerta a la época.

[10] Fichte entiende por sistema la deducción de una pluralidad a partir de un único primer principio, de tal modo que, a partir de *cualquier* elemento de esta pluralidad, tiene que ser posible reconstruir todo el conjunto y su cohesión.

[11] R. LAUTH, «Die Verschmelzung des Allwill- und des Demetrius-Themas in Dostojewskis Dämonen», en *Res Slavica*, Paderborn/Múnich/ Viena/Zúrich, Ferdinand Schöning, 1994, p. 167.

[12] Ibíd., p. 165. V. también el prólogo de Lauth a *Los rasgos...*, en AA I, 8, pp. 143-187.

2. La obra y su época

A) *Circunstancias de elaboración de la obra*

Desde su expulsión de Jena en abril de 1799 a causa de la llamada «disputa del ateísmo», Fichte había vivido en Berlín. Ahí trabajó intensamente en el perfeccionamiento de su sistema, «con la imposibilidad absoluta de interrumpir el hilo de la meditación, si es que éste no debía quedar definitivamente abandonado»[13]. Como fruto de este apasionado esfuerzo pronuncia en 1804 tres ciclos de lecciones sobre su propio pensamiento filosófico, conocidos hoy como la *Doctrina de la Ciencia de 1804 I-III*, de los cuales el segundo ha venido a ser el más reconocido. En el primero de estos ciclos, conoció al consejero de gabinete Karl Friedrich Beyme, político a la sazón muy influyente en la corte berlinesa, así como a Karl von Stein, consejero de finanzas superiores. A fines de 1804 se reorganiza la Universidad de Erlangen, y parece ser que por mediación de Beyme y de Von Stein Fichte entra en contacto con Karl August Von Hardenberg, quien a su vez recomienda a Fichte para el puesto de profesor de filosofía especulativa en Erlangen. Fichte obtiene el llamamiento el 19 de abril de 1805, y llega a Erlangen el 4 de mayo. Como condición de aceptación del cargo, Fichte se había reservado la posibilidad de regresar los inviernos a Berlín para seguir con sus lecciones sobre la Doctrina de la Ciencia.

Hasta septiembre, Fichte dará en Erlangen dos ciclos de lecciones: la serie de conferencias sobre la esencia del sabio y una nueva exposición de su sistema filosófico, la *Doctrina de la Ciencia de 1805*[14].

[13] AA III, 5, p. 168.

[14] El texto original de esta exposición se encuentra como manuscrito en el *Fichte-Nachlaß* de la *Deutsche Staatsbibliothek* en Berlín. Su primera edición fue elaborada por Hans Gliwitzky conjuntamente para su versión de estudio, aparecida en 1984 en la *Philosophische Bibliothek* de la editorial Felix Meiner de Hamburgo, y para su edición crítica en la AA, dirigida por Reinhard Lauth.

A mediados de septiembre, Fichte retorna a Berlín. De enero a abril de 1806 pronuncia sus conferencias sobre la exhortación a la vida bienaventurada. El 18 de marzo de 1806 es nombrado profesor ordinario de filosofía en Erlangen. Pero el semestre de verano se lo toma de vacaciones y, en otoño, los acontecimientos bélicos que se avecinan, así como sus consecuencias políticas, le impedirán renovar su actividad académica en Erlangen.

El texto de Fichte *Ueber das Wesen des Gelehrten, und seine Erscheinungen im Gebiete der Freiheit. In öffentlichen Vorlesungen, gehalten zu Erlangen, im Sommer Halbjahre 1805* («Sobre la esencia del sabio y sus manifestaciones en el dominio de la libertad. En lecciones públicas dadas el semestre de verano de 1805 en Erlangen») apareció a comienzos de febrero de 1806 en la Librería Hamburguesa de Berlín.

Para el semestre de verano de 1805, Fichte había anunciado en el *Catlogvs Institvtionvm* de la Universidad de Erlangen sus lecciones públicas bajo el título *de moribus eruditorum*[15], que habrían de ser leídas los sábados de 7 a 8 de la mañana. La lectura de las lecciones habría de comenzar el 25 de mayo de 1805 y se extendió hasta fines de agosto, abarcando quince sábados. Suponiendo que la primera fecha hubo de dar su discurso de entrada en la Universidad de Erlangen, que la fecha siguiente coincidió con la festividad de Pentecostés, que, después de ésta, a causa de la disminución progresiva del número de oyentes, Fichte se vio forzado a suspender por dos semanas sus clases, las cuales reno-

[15] Acerca de la interpretación y traducción de este título latino, véase el comienzo de la primera lección.

varía hacia mediados de mayo a petición de sus propios alumnos[16], y que en agosto habría habido unas breves vacaciones de verano, resultan diez fechas, en las cuales se habrían leído respectivamente las diez lecciones sobre la esencia del sabio que se recogen en la primera edición berlinesa del texto.

De Fichte es bien conocida su aversión hacia una transmisión impresa de su propia filosofía. Tres motivos parecen, no obstante, haberle movido a dar el texto a la imprenta. Uno de ellos, más incidental, es que acaso se viera animado por el aplauso que, pese a todo, encontró entre su auditorio ya al final de las explicaciones, según refiere su propia esposa[17]. El segundo, más personal, es que Fichte no debió de desesperar de una transmisión escrita de su doctrina, en particular en bien de aquellos que no tenían ocasión de asistir a sus clases, según refiere él mismo en el prólogo. El tercer motivo, por fin, de índole oficial, y según se señala en el mismo lugar, es que Fichte habría tenido la obligación de rendir cuentas, en concreto al propio Von Hardenberg[18], sobre el desempeño de su actividad docente, y habiendo quedado la Doctrina de la Ciencia en manuscrito, habría aprovechado la versión impresa de estas lecciones sobre el sabio como justificante de ello.

[16] «Nos es de excesivo duelo no haber de escuchar hasta el final sus tan adoctrinantes lecciones sobre la determinación del sabio como para que pudiéramos reprimir nuestra encarecida petición a usted para su continuación» (AA III 5, n.º 659, p. 314). Al comienzo de la quinta lección Fichte declara: «Las lecciones que ahora retomo...».

[17] «[Fichte encontró] un gran aplauso [...], concretamente sus lecciones públicas arrebataron a la multitud, en la que también se encontraban profesores» (*J. G. Fichte im Gespräch*, 3 vols., editados por Erich Fuchs, vol. 3, Stuttgart 1981, p. 277).

[18] *J. G. Fichte im Gespräch.*, *op. cit.*, vol. 3, pp. 397-398. V. también el antepenúltimo párrafo de las lecciones.

B) *Reacciones de sus contemporáneos*

Desde la aparición del último escrito fichteano de carácter científico[19] hasta las lecciones *Sobre la esencia del sabio* habían transcurrido cinco años. Por otro lado, salvo sus alumnos en Berlín y Erlangen, el desarrollo de su Doctrina de la Ciencia había permanecido inaccesible al gran público. Es por esto que se aguardaba de él una nueva aclaración de su doctrina filosófica, además de una toma de postura respecto de la filosofía de la identidad junto con su refutación: desde la aparición de la *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems* en 1801[20] y el tratado *Glauben und Wissen* de 1802 se había hecho ostensible la ruptura definitiva entre la Doctrina de la Ciencia y la filosofía de la identidad de Schelling y Hegel.

Los primeros recensores de la obra interpretaron la aparición impresa de estas lecciones respecto del silencio mantenido por Fichte. El primer recensor, Heinrich Luden —aunque publicaba de modo anónimo—[21], aduce dos posibles razones para aclarar el mutismo editorial fichteano. Por un lado, el surgimiento del sistema schellinguiano de la identidad, que ante la opinión pública habría aparecido como más arrebatador, habría exigido

[19] El *Antwortschreiben an Herrn Professor Reinhold*, de abril de 1801.

[20] Versión española de G. W. F. Hegel, *Diferencia entre los sistemas de Fichte y Schelling*, por María del Carmen Paredes Martín, Tecnos, Madrid, 1990.

[21] Recensión: *Berlin, b. Himburg: Über das Wesen des Gelehrten, und seine Erscheinungen im Gebiete der Freyheit. In öffentlichen Vorlesungen, gehalten zu Erlangen, im Sommer-Halbjahre 1805, von Johann Gottlieb Fichte. 1806. VI und 215 S. 8 (1Rthlr.)*, en la *Jenaische allgemeine Literatur-Zeitung*, n.ºs 91 y 92 del 17 y 18 de abril de 1806, columnas 113-120 y 121-125. En adelante se cita como JALZ.

de Fichte una contrarrespuesta de larga y concienzuda elaboración. Por otro lado, como el mismo Fichte declara en el prólogo a sus lecciones, la incomprensión por parte del gran público de su filosofía le había llevado a una postura de desdén hacia éste. Esta segunda razón es aducida igualmente por Thanner[22].

La recensión de Schelling, aparecida igualmente en el *Jenaische Allgemeine Literatur-Zeitung*[23], cifra la causa del «terrible silencio» de Fichte en la «lucha por la verdadera filosofía» desencadenada por su propia filosofía de la identidad. Para escudarse ante la concepción schellinguiana del Absoluto, los fichteanos se habrían visto forzados a instalar el comienzo del saber en el sujeto, impidiendo de este modo todo acceso a un elemento incondicional. Pero ahora, esos mismos fichteanos se encuentran con que Fichte, forzado a emprender un giro por la vehemencia del pensamiento schellinguiano, ha emplazado el comienzo del filosofar ya no en el sujeto, sino en la llamada «idea divina». Aquí cabe, pues, localizar el germen de la tesis, que tan harto esgrimida habría de ser luego, de una transformación de la filosofía fichteana a partir de su lectura de Schelling.

Fue F. Schlegel el primer defensor enconado de Fichte, en una reseña conjunta de los tres ciclos populares, y

[22] Que igualmente publicaba anónimamente en el *Oberdeutsche Allgemeine Literaturzeitung*. La recensión de estas lecciones se encuentra en el n.º LXVII del 1 de julio 1806, columnas 6 ss., comprendida dentro de una recensión de inverosímil extensión (a lo largo de doce números de la revista) sobre *La exhortación a la vida bienaventurada*.

[23] Recensión: *Berlin, b. Himburg: Über das Wesen des Gelehrten, und seine Erscheinungen im Gebiete der Freyheit. In Vorlesungen etc. von Johann Gottlieb Fichte. 1806. 215 S. 8. (1Rthlr.)*, en JAL, n.os 151 y 151 del 26 y 27 de junio de 1806, columnas 585-592 y 593-598, firmado como «F. W. J. S.» En adelante se cita como «Schell».

tanto más meritorio es su apoyo, cuanto que él mismo comprendía que estar del lado de Fichte exigía el enfrentamiento con la mayor parte de la comunidad filosófica, por no decir con la misma época[24].

En lo que respecta al tema de las lecciones, Luden celebra el acierto de la materia para unas lecciones públicas, así como la claridad del plan general y su desarrollo, si bien más por cuanto corresponde a los pasajes más especulativos que en lo referente a aquellos otros en los que es enjuiciado el estado de cosas efectivo en la época (es la última lección, acerca del escritor, la que más acusa este carácter «recensor»)[25]. Schelling, en cambio, denuncia «incoherencia [...], falta de claridad y una vana palabrería que se contradice a sí misma»[26]. Luden por su parte, de consuno con el crítico del *Neue Leipziger Literaturzeitung*, juzga, sin embargo, inapropiadas estas lecciones para un público de jóvenes estudiantes en formación, pues la escasa preparación que en una época semejante cabría esperar de ellos parecería declararlos incapaces de asumirlas[27].

[24] Recensión: *Ueber das Wesen des Gelehrten und seine Erscheinungen im Gebiete der Freyheit. In öffentlichen Vorlesungen, gehalten zu Erlangen im Sommer=Halbjahre 1805. von J. G. Fichte. Berlin 1806. in der Himburgischen Buchhandlung. 8. (1 Rthlr.) Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters. Dargestellt von J. G. Fichte in Vorlesungen, gehalten zu Berlin im Jahre 1804-5. Berlin 1806. Im Verlage der Realschulbuchhandlung. 8. (1. Rthlr. 8 ggr.) Die Anweisung zum seligen Leben, oder auch die Religionslehre. Durch J. G. Fichte, in Vorlesungen gehalten zu Berlin, im Jahre 1806. 8. (1 Rthlr. 16 ggr.)*, en *Heidelbergische Jahrbücher der Literatur für Theologie, Philosophie und Pädagogik*, año primero, Heidelberg, 1808, pp. 129-159.

[25] JALZ, col. 115.

[26] Schell., col. 593.

[27] *Neue Leipziger Literaturzeitung*, n.º 99, 1 de agosto de 1806, col. 1569-1578: col. 1577. En adelante citado como «Leipz».

Las distintas tomas de postura acerca de la idoneidad del tema y el acierto en su desarrollo se reproducen en el enjuiciamiento de la capacidad docente de Fichte. Un corresponsal del *Allgemeine Zeitung* de Erlangen refiere como testigo presencial: «Semejante franqueza, semejante seriedad aguzada y punitiva, semejante enfático estilo con los que Fichte, desde su cátedra hacia abajo, trata de llevar al ánimo de los jóvenes oyentes (cuyo órgano filosófico acaso esté no obstante en gran medida sin desarrollar) el orden, la aplicación, el respeto y el celo hacia la ciencia y la cultura superior [...] hace ya buen tiempo que no se han escuchado en las cátedras de Erlangen. [...] ¡Quiera [...] él [...] proseguir con su obra de interés universal a través de su *palabra viviente*, que de un modo tan enérgico y atrayente apela a toda cabeza no descuidada!»[28]. Frente a tal admirativa euforia, y según era de esperar, Schelling dice no hallar más que «el moralizar más monótono y más privado de vida»[29].

El crítico de Leipzig y Luden[30] coinciden en denunciar ciertas ambigüedades y simplificaciones —como la tesis de que la ley ciudadana sólo opera coercitivamente—, así como afirmaciones cuyas fundamentaciones son remitidas a otros trabajos. Son estas imprecisiones y lagunas las que dieron pie a nuevas y constantes malinterpretaciones, que ya tanto había Fichte lamentado y condenado. El propio Fichte saldrá en defensa de su obra, y

[28] *Allgemeine Zeitung*, n.º 291, del 18 de octubre de 1805, p. 1156. (*Gespr.* 3, p. 359.)

[29] Schell., col. 594.

[30] Leipz., col. 1577, y JALZ, col. 116, respectivamente. Pero, por su lado, estas críticas son ellas mismas cuestionables: así por ejemplo, Luden interpreta el término «naturaleza» como *physis*, en el sentido de *ousía*, y no como el ámbito objetivo material.

en la *Exhortación a la vida bienaventurada* recordará que todo el estricto armazón científico que pueda echarse de menos en estas lecciones se encuentra en la Doctrina de la Ciencia del mismo año de 1805.

3. El contenido

A) *Las nociones de sabio, de esencia y de manifestación*

El término alemán que aquí se ha traducido como «sabio» es *Gelehrte*. «Sabio» puede considerarse sin más como la traducción «oficial» y más común del término en cualquier contexto. Desde luego que la raíz de la palabra, *Lehre*, «doctrina», posee ricas connotaciones fichteanas: el *Gelehrte* sería, pues, el «adoctrinado». Pero no parece ser este sentido específicamente fichteano el que, aun en esta obra, posee el término. Por no hacer una traducción en extremo artificiosa y extraña, se ha respetado aquella versión más común: sabio. Pienso pese a todo que, siendo lo bastante aproximada, no es precisa al ciento por ciento, sobre todo porque lo que hoy entendemos nosotros por «sabio» no parece, a la luz de la obra, corresponderse exactamente con lo que, no ya Fichte, sino sus paisanos contemporáneos entendían por él, y he aquí el núcleo de la cuestión: el *Gelehrte* es el sabio, pero un sabio en la Prusia de los epígonos del XVIII no equivale absolutamente a un sabio en la España de fines del siglo XX, así como tampoco el ministerio docente, la Universidad y el profesor universitario tenían la misma función y significación social en la Prusia dieciochesca que en nuestra España, y en efecto el término se ha vuelto para nosotros un tanto desusado y cargado de unos matices de exclusividad y excepcionalidad que en absoluto tenía para el filósofo. El *Gelehrte* es el sabio, pero lo que nosotros entende-

mos por tal no es enteramente lo mismo que lo que podía entender Fichte[31].

Lo mejor será seguir a Fichte en su propia comprensión y explicación del término, y luego tratar de exponerlo en nuestras palabras y en nuestra situación.

Todo asunto, todo término, es susceptible, según Fichte, de una doble manera de consideración: histórica y filosófica. La visión histórica considera cuantas concepciones acerca de un asunto hay efectivamente presentes en una época, y de entre ellas escoge la más difundida y la establece como verdad. La visión filosófica capta las cosas según éstas son en sí mismas, lo cual, en Fichte, equivale a decir: en lo que éstas son en el mundo del pensamiento puro, cuyo origen es Dios. Es decir, el filósofo ve las cosas tal como Dios las piensa (en la medida en que de Dios pueda predicarse el pensar). Cuál sea, pues, el significado del término sabio, o, como dice Fichte, cuál sea la esencia del sabio, significa tanto como: de qué modo piensa Dios al sabio.

Dios ha pensado el mundo no sólo según cómo es de hecho ahora, sino también según cómo tiene que seguir configurándose indefinidamente, y en concreto a partir de los seres racionales en virtud de su propia libertad. Para que estos hombres puedan cumplir el designio divino para con el mundo, tienen primero que haberse elevado hasta el conocimiento divino de tal plan. Pero esto sólo

[31] Algunos estudiosos de Fichte han optado por dejar el término alemán sin traducir. Otros lo interpretan como «erudito», traducción que, por lo demás, el mismo Fichte ofrece a consideración: *De moribus eruditorum*. Sin embargo, la erudición, en primer lugar, es unilateralmente cognoscitiva y no práctica —por eso Fichte dice «*De* moribus *eruditorum*», y no sólo «*De eruditis*»—, y, en segundo lugar, no exige que los saberes acumulados se conozcan de modo «genético», sino que es igualmente erudito quien guarda una cantidad de conocimientos meramente fácticos.

les es reservado a unos pocos. Además, quienes han de elevarse a este pensamiento divino del plan del mundo, deben conocer, como un segundo pensamiento divino, que justamente ellos han sido determinados por Dios para tal función[32]. Quienes se han elevado a ambos pensamientos, y en concreto merced a los medios para la formación intelectual y espiritual que son específicos para cada época, son los llamados sabios.

El conocimiento de este pensamiento divino acerca del mundo y de él mismo arrebata al sabio y viene a ser el auténtico motor de su vida. Este arrebato puede ser de dos modos: inmediato y mediato. El sabio puede alcanzar a conocer tal pensamiento divino directamente, en sí mismo, y fundirse entonces en él: todo lo que haga de ahora en adelante, cualquier manifestación suya en cualquier terreno, expresará directa e inmediatamente a Dios: esto es el genio, una demostración práctica de la existencia de Dios. El genio capta el pensamiento divino íntegramente, como una totalidad y de una sola vez, y es, por tanto, luego capaz de reconocerlo en *toda* manifestación en la que aquél se presente.

O bien, y según es más habitual, puede alcanzar a conocer el pensamiento divino no tal como éste es en sí mismo, sino según una cierta presentación o aparición suya, y en concreto en un dominio determinado: en la ciencia, en el arte, en la religión, en la moral, etc., es decir, recibir la luz divina desde un ámbito concreto y, a partir de éste, acceder gradualmente hasta el pensamiento divino en su integridad: es el llamado talento, que, a diferencia del genio, es siempre determinado a un campo.

[32] Ésta podría ser la explicación del título de la obra de 1794 *Die Bestimmung des Gelehrten*, «La determinación de (el llamamiento a) el sabio».

El sabio es, pues, para Fichte el punto de enlace entre Dios y la época[33], y esto en un doble sentido: teóricamente, en tanto que se eleva a Dios desde el espíritu de su época, desde la «naturaleza espiritual» de su mundo, y en tanto que, en el pensamiento divino, conoce la esencia de éstos; y prácticamente, en tanto que debe transformar y configurar su momento histórico hasta ajustarlo con lo que tal momento, conforme a la disposición divina, ha de ser. Dicho de otro modo: el sabio es aquel que recoge, guarda en sí y porta el espíritu esencial de su tiempo, quien carga con el peso de su mundo, y quien, una vez que lo ha recogido y custodiado, puede darle una expresión, manifestarlo, configurando las azarosas circunstancias exteriores con arreglo a lo que éstas mismas piden ser, a lo que, según el más íntimo significado del momento histórico, habrían de ser[34]. De ahí que el título de la obra sea doble: la esencia del sabio y sus manifestaciones[35].

[33] Recuérdese la noción de «punto de unificación y de disyunción», acaso la clave de toda la Doctrina de la Ciencia de 1804 (II), que queda explicada en las primeras lecciones de ésta.

[34] Fichte no es un apologeta de la «revolución por la revolución». Las acciones transformadoras están justificadas sólo en la medida en que vienen urgidas por la propia época histórica. De ahí el entusiasmo inicial y la decepción consiguiente por la figura de Napoleón (v. nota 11), compartidos ambos por lo demás por la mayoría de los espíritus de su tiempo.

[35] Algunos traductores, como Juan Cruz, interpretan *Wesen* como «ser», y dentro del lenguaje alemán dieciochesco, libre de disquisiciones escolásticas, esta traducción es en principio correcta. Pero Fichte ha dejado claro que se trata de la idea del sabio presente en el pensamiento divino, y parece que el término «esencia» tiene una carga más gnoseológica. Creo que Juan Cruz ha establecido su terminología para las traducciones a partir más bien de la primera etapa de Fichte, que culmina en el *Fundamento de toda la Doctrina de la Ciencia* de 1794, donde domina el carácter tético del conocimiento (por eso traduce *Bild* como «figura»); pero, siendo esta obra sobre el sabio de 1805, parece más adecuado interpretarla desde el Fichte que culmina en la Doctrina de la Ciencia de 1804, donde el conocimiento humano ha venido a ser la captación de la manifestación divina (y entonces es mejor traducir aquí *Bild* como «imagen»).

Una cosa es para Fichte esencial: el sabio se eleva hasta el conocimiento del espíritu de su época *a través de su misma época*, y no gracias a una suerte de revelación sobrevenida en algún tipo de retiro o enclaustramiento. Sólo quien ha sufrido en sus carnes las tensiones de su tiempo es capaz luego de sostenerlas y expresarlas. Esto en la Prusia del XVIII equivalía a decir: sólo conoce su época quien se ha educado en las instituciones oficiales de enseñanza: las escuelas y la Universidad. Para una mentalidad semejante, adquirir un grado excepcionalmente avanzado de formación intelectual y de conciencia histórica y social al margen de los carriles determinados desde el Estado, habría resultado punto menos que impensable.

Podríamos haber traducido *Gelehrte* como «hombre instruido», y la traducción acaso habría sido más correcta en cuanto al significado, pero a oídos de Fichte hubiera sonado demasiado débil. Era preciso un término más enérgico y de más peso: sabio. Pero igualmente precisa ha sido la explicación precedente. Nosotros pensamos como sabio a alguien sin duda venerable, como asimismo dice Fichte, pero justamente en tal medida encumbrado, distanciado, pudiendo degenerar tal distancia en segregación o aislamiento; en definitiva, alguien cuyo conocimiento lo vuelve excepcional, demasiado alejado del común de los paisanos. Para Fichte era sabio todo aquel que cargaba sobre sí con el peso de su mundo y sus contemporáneos merced a un conocimiento adquirido de ellos mismos, y que no sólo participaba de su época y la representaba, sino que la sostenía, la fundamentaba y

la configuraba de acuerdo a lo que ella, según su misma esencia, debía ser[36].

B) *La doctrina de la naturaleza y la polémica con Schelling*[37]

Acaso el pasaje más célebre, y sin duda alguna el más controvertido[38], donde Fichte expuso su teoría acerca de la naturaleza, es la segunda de sus lecciones sobre la esencia del sabio. En este pasaje, tal teoría está presentada en el modo de una serie de proposiciones glosadas y numeradas. En unas breves páginas se despliegan de una manera sencilla pero arrebatadora conclusiones e intuiciones, pero también gérmenes de vastas teorías desarrolladas exhaustivamente en otras obras[39], acerca

[36] Compárese con estas palabras de Dostoievski: «Pues [el hombre] estrafalario no sólo "no es siempre" el caso particular y marginal, sino que, por el contrario, a veces contiene el meollo del conjunto, mientras que las demás personas de su época, temporalmente y sin saber por qué, se han desprendido de él como arrastradas por alguna ráfaga de viento» (*Los hermanos Karamázov*, Cátedra, Madrid, 1987, p. 70).

[37] Fichte no llegó a elaborar una exposición sistemática de su doctrina de la naturaleza. Esta exposición la ha realizado, a partir de los dispersos fragmentos de Fichte, Reinhard Lauth en su *Die transzendentale Naturlehre Fichtes nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre*, Felix Meiner, Hamburgo, 1984. Esta obra tiene un apéndice donde se confronta la doctrina de la naturaleza de Fichte con la filosofía natural de Schelling, desde una decidida toma de partido a favor de la primera. No obstante, y como es característico de Lauth según su afán de sistematicidad heredado de Fichte, ha desdeñado tomar en consideración las exposiciones populares, de modo que estas lecciones *Sobre la esencia del sabio* han quedado fuera del círculo de sus referencias.

[38] AA I, 8, pp. 71-79.

[39] El mismo Fichte advierte que se trata sólo de una «presentación azarosa y provisional del contenido de una doctrina», si bien

del ser de Dios, el origen del género humano y de la historia, la esencia de la temporalidad y la existencia de una pluralidad de magnitudes temporales[40], el significado de la acción humana, el planteamiento de la filosofía transcendental, etc., todo ello enmarcado en una exposición del ser de la naturaleza según éste es accesible a la intelección humana.

En el conjunto de las lecciones, ésta cumple un cierto fin propedéutico: establece un marco de tesis metafísicas —provisionalmente sin fundamentar— para dar consistencia especulativa a las lecciones siguientes, más referidas a la historia y a la situación de la época.

El capítulo empieza con una declaración de idealismo: el mundo de la experiencia no *es* lo que nosotros vemos como fenómenos, sino manifestación de algo yacente como fundamento: el ser divino. El ser es en sí viviente y activo, y no hay otro ser que la vida. La única vida es la del Absoluto o Dios. La vida divina es oculta y encerrada en sí, sólo accesible para sí misma. Nosotros podemos decir que Dios se manifiesta sólo a sí mismo, pero esta proposición es sólo una aplicación de nuestro modo de pensar, «pero en modo alguno como si así fuera, y como si Dios pensara igual que el finito, y como si en él se distinguiera la existencia de la imagen de la existencia, sino exclusivamente porque nosotros no podemos captar de otro modo la relación»[41].

con tal presentación «puede serle contestada al no instruido la pregunta acerca de cómo este sistema científico que él desconoce puede operar en la formación de la vida y de su comprensión» (Sch. II, pp. 582-583).

[40] AA I, 8, p. 75. Como ha señalado Hans Gliwitzky, en este capítulo cabe registrar un primer antecedente, en el modo de una intuición germinal, de la teoría de la relatividad, que en el siguiente siglo habría de revolucionar la ciencia física.

[41] AA I, 8, p. 76.

Pero este ser divino, que en sí es incomprensible, «se expresa, sale de sí, se manifiesta y se expone»[42]. Por un lado, se expone como lo que es: como vida. Por otro lado, esta exposición no es azarosa, sino que obedece a leyes necesarias. La exposición de la vida divina como tal vida, según leyes necesarias, es el mundo en el más amplio sentido. La vida divina, en sí, es sin cambio ni variación. Pero su exposición, justo por ser exposición, no es de una vez, «sino que se desarrolla progresivamente hasta el infinito elevándose cada vez más»[43]. De aquí resulta el tiempo, el «flujo temporal indefinido». Como lo vivo sólo se expresa en lo vivo, esta manifestación de la vida divina que indefinidamente se desarrolla, es el género humano, embarcado en un progreso histórico.

Que el género humano, como exposición de la vida divina inmutable, sea una manifestación de ella que *indefinida y progresivamente se desarrolla*, tiene una condición: que en su manifestar se encuentre obstaculizado —de otro modo sería manifestación de una sola vez—, de manera que constantemente tiene que ir superando los obstáculos y los límites que le salen al paso. El concepto de este límite es «el concepto del mundo objetivo o material, o de la llamada naturaleza. [...] Ella es lo que detiene y obstaculiza la vida en el tiempo; y es sólo por este obstáculo que se extiende en un tiempo lo que de otro modo irrumpiría de un golpe como una vida entera y completa»[44].

El hombre tiene que vencer este obstáculo estático y muerto. Pero vencerlo no es destruirlo, sino justamente transferirle su propia vitalidad, configurarlo asignándole

[42] Ibíd., p. 72.
[43] Ibíd.
[44] Ibíd., p. 73.

la impronta de lo humano, «humanizarlo». La naturaleza es, pues, el dominio de la actividad del hombre[45]. Ella tiene su fundamento en Dios, pero no como su manifestación inmediata, sino como medio y condición para que el hombre se vaya configurando progresiva e indefinidamente en manifestación divina perfecta.

Obsérvese que esta noción de naturaleza obedece a una lógica interna rigurosa. Dios, al menos conforme a nuestro modo de pensar, se manifiesta enteramente a sí mismo, pero él es el receptor exclusivo de esta manifestación: esta autoexposición divina es lo que en *La exhortación a la vida bienaventurada*, glosando los versículos juánicos, Fichte llama Logos, Verbo, Palabra. Esta autoexposición, por perfecta, acontece de un solo golpe, no gradualmente, esto es, no sujeta a devenir temporal, sino justamente «en el principio». Pero ahora se postula que tiene lugar una nueva autoexposición divina. ¿Cómo puede ser ésta? Una exposición parcial queda excluida, pues que Dios se oculte en parte a sí mismo es una tesis irracional. Una exposición completa simultánea desmentiría el postulado de una segunda manifestación, pues sería indiscernible de aquella primera autoexposición, y la afirmación de dos automanifestaciones divinas numéricamente distintas pero efectivamente indiscernibles es de nuevo una tesis irracional[46]. Para sostener que tiene lugar en efecto una segunda exposi-

[45] Por eso, en unas lecciones acerca de la esencia del sabio *y de sus manifestaciones según libertad* tiene que ocupar un lugar central la naturaleza así entendida como ámbito de la acción humana. En los otros ciclos populares, con arreglo a su asunto más propio, el tratamiento de la naturaleza no es tan pertinente.

[46] Adviértase que la teología trinitaria cristiana elude este mismo escollo entendiendo en la Tercera Persona divina una naturaleza no manifestativa, y en general no gnoseológica, y recuérdese que para Agustín de Hipona representaba un quebradero de cabeza el hecho de que la Segunda Persona y la Tercera no son la misma.

ción divina, ésta *tiene que* ser íntegra pero no simultánea, sino comprometida en una secuencia. El razonamiento fichteano es entonces una deducción necesaria a partir de un postulado. Ahora bien: el postulado ¿es él mismo necesario?[47]. ¿Por qué tiene que haber una segunda manifestación divina y no más bien no haberla?[48].

Y aquí aparece la gran limitación de la filosofía fichteana, en virtud de la cual debe considerarse más próxima a la filosofía crítica que al idealismo: el hombre, siendo él mismo manifestación embarcada en un progreso indefinido, puede comprender *el hecho de que* esto es así, *el hecho de que* hay en efecto una segunda exposición del Absoluto. Para comprender *cómo y por qué tiene que haberla*, tendría que captar conjuntamente la totalidad del flujo temporal y encontrarla semejante a la vida divina una. Para ello tendría la manifestación que salir fuera de sí misma, pero «la exposición sigue siendo eternamente sólo exposición, y jamás puede salir fuera

[47] He aquí la peculiar argumentación de Fichte: «si..., entonces tiene que...»: una necesidad dependiente de una hipótesis, es decir, una problematicidad. El idioma alemán, tal como brindara a Hegel el verbo *aufheben*, así ha asistido a Fichte entregándole la característica construcción, no permitida en otra lengua, del condicional con el verbo «deber», *sollen*, en su empleo en subjuntivo: «*sollte..., dann muß...*». Es lo que cabe llamar el uso teórico del deber con valor problemático. Su uso práctico, en oposición a la necesidad incontestable del «tener que», *müssen*, es el de un llamamiento, *Bestimmung*, cuyo cumplimiento depende de mi libre aceptación.

[48] Toda teología creacionista, enfrentada al mismo problema, lo resuelve en virtud del carácter gratuito de la creación. Fichte, que consideraba la doctrina del creacionismo como «la piedra de toque de toda metafísica falsa», la existencia del mundo no puede sino establecerla como postulado cuya confirmación remite a la intuición inmediata. Este resto de indeducibilidad queda recogido en 1811 en la noción de problematicidad, y en 1804 en la noción de *hiatus*.

de sí misma y transformarse en ser»[49]. El hombre no puede pensar por qué es necesario el mundo, pero según leyes necesarias puede deducir esta existencia a partir de un postulado, cuya validez depende de su constatación fáctica.

Una segunda limitación: podemos inteligir las leyes generales y necesarias en virtud de las cuales la vida divina se expone en una serie manifestativa indefinida, cuya indefinición es debida al encuentro efectivo con obstáculos o límites, y podemos igualmente elaborar el concepto de tales límites como condición y medio para nuestro propio desarrollo; pero no podemos inteligir, es decir, no podemos concebir en su necesidad el contenido particular de cada manifestación y cada obstáculo concreto: esto podemos sólo percibirlo empíricamente. He aquí, en términos muy sencillos, una auténtica declaración de criticismo, frente al idealismo de Hegel y de Schelling.

Se ha indicado que esta segunda lección cumple una función propedéutica dentro del conjunto, exponiendo los resultados demostrados en la Doctrina de la Ciencia. Seguidores y críticos de Fichte habían esperado en vano durante cinco años una nueva Doctrina de la Ciencia, y es en parte comprensible que quisieran considerar este capítulo como una declaración de índole científica, queriendo ver deducciones lógicas ahí donde no las hay.

[49] AA I, 8, p. 74. Ni, a la inversa, puede el ser transformarse en manifestación. En los términos más estrictos de la Doctrina de la Ciencia, la manifestación no es el ser, sino una segunda forma del ser. Por otro lado, aquí se advierte bien la diferencia respecto a Hegel, en quien la *Entäußerung* se piensa como un momento necesario, y no meramente se postula o bien se admite como un hecho efectivo. Por eso, y atendiendo al doble uso teórico y práctico del deber explicado en la cita anterior, se ha señalado con tan harta frecuencia que Hegel es el filósofo del *Müssen*, siendo Fichte el filósofo del *Sollen* —¡en conjunción con la libertad!—.

Schelling es el único de entre los críticos en ocuparse con detenimiento en la exposición histórica de los resultados generales de la Doctrina de la Ciencia en esta segunda lección. El prolongado silencio de Fichte hacía comprensible el interés por sus últimas «declaraciones especulativas». Esta lección, dice Schelling, arroja una luz clara sobre lo «permanente y esencial de la filosofía del autor, incluso tratándose de una exposición modificada». Si bien, desde un punto de vista estrictamente científico, el texto es de una «significación meramente subordinada», permite, no obstante, captar el espíritu entero de la Doctrina de la Ciencia. Él mismo se vio apremiado al enjuiciamiento de esta nueva exposición, toda vez que en ella encuentra «miradas de soslayo a una filosofía» que es «bastante afín» a la suya propia[50].

Pues hacía años no había seguido el desarrollo de la Doctrina de la Ciencia y su terminación en las lecciones estrictamente científicas, interpretó esta doctrina de la naturaleza como un *cierto* plagio de su propia filosofía natural, al menos en cuanto que se hace de la naturaleza un tema filosófico y que, de una manera ostensible, se merma el protagonismo del Yo en la autoexposición del Absoluto en la idea.

Por lo demás, las breves indicaciones de Fichte acerca de la «filosofía de la naturaleza» fueron comprendidas en el acto y por todos como inequívocas alusiones a Schelling. Éste, desde luego, rechazó terminantemente la concepción fichteana: «Esta así llamada naturaleza no es viviente, como la razón y el género humano, ni capaz de un desarrollo infinito (la infinidad del desarrollo es pues privilegio exclusivo de la razón), sino *muerta, y una existencia rígida y cerrada en sí*. [...] la naturaleza no es [...] la vida divina y el límite, sino que

[50] Schell., col. 585.

es solamente el límite, y nada más que éste.» El concepto fichteano de naturaleza es «un concepto absolutamente de nada»[51]. Schelling le opone su propia concepción de la naturaleza como la «manifestación de la vida de Dios [...] en la naturaleza como una vida efectiva y presente, pero siempre divina [...], la síntesis última de lo ideal con lo real, del conocimiento con el ser, y por consiguiente también la síntesis última de la ciencia misma. ¿De qué le sirve [...] a Fichte la apariencia de [...] la vida divina, [...] si para él hay a su vez un ser más allá y por encima de la naturaleza?»[52]. Critica igualmente la subordinación de la naturaleza a fines humanos: «Pues, mientras la naturaleza se ordene siempre sólo a fines humanos, se la mata»[53]. De aquí resulta una «moral sin unidad ninguna con la naturaleza»[54].

Schelling captó bien la crítica fichteana a un aprioriismo absoluto en la naturaleza, y replicó: «Extraño tiene

[51] Schell., cols. 589-590. Schleiermacher, en su enjuiciamiento de los *Rasgos fundamentales de la época actual*, hará suya esta invectiva contra Fichte. Reinhard Lauth ha advertido en cambio que Schelling malinterpreta la noción fichteana de naturaleza al identificarla de modo simplista con el concepto de límite. Cierto que en estas lecciones Fichte identifica explícitamente el concepto de naturaleza con el concepto de límite, pero a su vez interpreta el límite como medio para el desarrollo humano, y no como mero obstáculo sin positividad ninguna. Sobre este tema, v. *Excursus: La diferencia entre la filosofía de la naturaleza de la Doctrina de la Ciencia y la de Schelling, explicada a partir de dos puntos del planteamiento de la última*, en *Fichtes transzendentale Naturlehre..., op. cit.*, pp. 173-190.

[52] Schell., col. 592. Obsérvese que Schelling emplea (¿intencionadamente?) la palabra *Schein*, «apariencia», en vez del término fichteano correcto *Erscheinung*, «aparición», «esplendor», «manifestación». En Fichte la apariencia, como exposición de nada, es justamente condenada.

[53] Ibíd., col. 596.

[54] Ibíd., col. 597.

que resultar ver cómo precisamente Fichte se erige en protector de la experiencia, y cómo busca ahora la vinculación, hasta ahora escarnecida, con la filosofía de la naturaleza; tanto más cuanto que también este escrito [...], al igual que los escritos anteriores, da fe de pobreza en cuanto a auténtica experiencia»[55].

Acerca de la crítica de Schelling a Fichte cabe decir en conjunto que parte de una comprensión en un sentido metafísico, y no transcendental, de las palabras de Fichte, de modo que forzosamente hubo Schelling de encontrarlas cargadas de incoherencias y contradicciones, sobre todo, evidentemente, por cuanto atañe a la doctrina del ser y su manifestación: para una concepción «realista»[56], la afirmación de una exposición del ser como una segunda forma de éste, pero efectivamente diferente, es un puro sinsentido.

4. Sobre el valor actual de la obra

El mismo Fichte dice que el sabio, tanto el que adoctrina oralmente o profesor académico, como el escritor, para comunicar su idea a los contemporáneos, tiene que servirse de los medios de expresión y comunicación, cabría decir, del «lenguaje», que hay presentes en una época *y que son específicos de ella*. Pero esto significa: el texto de Fichte estaba destinado a los prusianos de los epígonos del XVIII, y no podemos entenderlo en toda su profundidad sin hacer un esfuerzo de translación a nuestras circunstancias. Suponer que si Fichte viviera hoy

[55] Ibíd., col. 593.

[56] En el sentido más general de admisión de una realidad objetiva independiente del sujeto, al margen de la constitución interna de tal realidad. Corresponde a lo que Fichte llama actitud «dogmática».

entre nosotros daría sus lecciones inalteradas va contra lo establecido por el propio filósofo. Bien entendido que no se trata de una historicidad de la verdad, la cual es enteramente negada, sino de una historicidad del acceso a la verdad y de su posterior expresión y adoctrinamiento. Esto vale sobre todo para las llamadas exposiciones populares, que justamente se ocupan en parte de la circunstancia histórica, y no tanto para la Doctrina de la Ciencia, presentada como una autodeducción del pensamiento que, por derivarse dentro de ella el tiempo como una categoría formal, no queda sujeta a él.

En las lecciones sobre la esencia del sabio, tal como nos han llegado, hay, por tanto, pasajes que reclaman una verdad suprahistórica; algunos son válidos exclusivamente para la situación de Fichte; otros acaso fueran ahora igualmente oportunos; y otros, por fin, curiosamente tienen más vigencia hoy que hace doscientos años. Desde luego que es tarea de cada lector el determinar por sí mismo la vigencia de cada pasaje. Creo, no obstante, que no es desatinado considerar las «lecciones metafísicas» (primera y segunda), junto con la que, a mi juicio, es la tesis capital de la obra, la idea de que todo cuanto el hombre hace, mientras lo hace desde sí mismo y para sí mismo, en vez de para otro y por otro, no tiene valor ninguno, como reivindicadoras de una verdad permanente, si bien la retórica del Absoluto con la que vienen expuestas suena a nuestros oídos un tanto anacrónica; que las indicaciones acerca de la misión del profesor y el estudiante, al menos en cuanto a un propósito ideal de lo que para éstos debiera significar su oficio, tal vez hoy no fueran del todo inoportunas; que la idea del monarca como elegido de Dios que, en nombre de éste, declara guerras y pone en riesgo la vida de sus súbditos encomendándolos a la providencia divina, así como la idea de la Universidad como custodiadora del significado quintaesenciado del momento histórico, ya no son

sostenibles; y que, sin embargo, la lúcida y genial invectiva de la última lección contra la degeneración del arte literario en negocio, contra los escritores que escriben exclusivamente para recargar su currículum de publicaciones y alimentar su soberbia con entera indiferencia hacia el verdadero valor de lo escrito, y contra la proliferación de las recensiones sobre lo que han escrito otros en detrimento de la creación original, tanto como la punzante afirmación de que quienes levantan el peor testimonio contra la mayoría de los escritores son ellos mismos con sus propias obras, tiene hoy una vigencia tan apabullante que, si Fichte la hubiera intuido, tal vez habría considerado el demorar doscientos años la caída de la humanidad en el estado de la «completa pecaminosidad»[57].

II. LOS *AFORISMOS SOBRE EDUCACIÓN*

En 1804, con motivo del octavo cumpleaños de su hijo Immanuel Hartmann[58], Fichte concibió un plan educativo que tenía como presupuesto la educación conjunta de varios niños por el propio Fichte con la eventual colaboración de otros pedagogos, en caso de un elevado número de educandos: corresponde a lo que hoy se conoce como los *Aforismos sobre educación*. Para él mismo era problemática la realización de tal plan, pues dudaba que otros padres pusieran sus hijos bajo su custodia con el

[57] V. *Los rasgos fundamentales de la época actual*, AA I, 8, pp. 206-207.

[58] Quien habría de ser el editor de las *J. G. Fichtes sämmtliche Werke* y de las *J. G. Fichtes nachgelassene Werke*, reeditadas conjuntamente en 1971 en Berlín como *Fichtes Werke*. A partir de 1804, los padres le llamaron Immanuel Hermann, y por tal nombre se le conoce hoy.

añadido desembolso de los correspondientes honorarios. La esposa de Fichte, quien tenía más fe en el proyecto, hizo varias copias manuscritas que envió a familias amigas. De la correspondencia entre la esposa de Fichte y la de Schiller, se desprende que el proyecto no se llevó a cabo. Fue ella quien habría de encargarse de la educación del pequeño, con la asistencia de un profesor de piano. En oposición al plan educativo, el niño fue ejercitado primero en el francés por la madre, y sólo posteriormente en el latín, supuestamente por el propio padre.

Immanuel Hermann escribiría encarecidas alabanzas a la labor docente de su padre: «Siendo la profundidad el constante elemento vital de su espíritu, adentrándose realmente con toda su fuerza en cada uno de sus asuntos respectivos, de tal modo que lo más insignificante ganaba ante él vida y orden, sabía forzar la atención en sus explicaciones, tanto en lo pequeño como en lo grande, de una manera casi irresistible, y arrastrar tras de sí. Y al mismo tiempo él, que en modo alguno fue paciente en toda circunstancia, era tan tierno y entregado que no sólo se despertaba el gozo en el asunto, sino un amor duplicado hacia el mismo profesor»[59].

Fichte no nos ha legado una doctrina transcendental de la pedagogía en una elaboración terminada, pero es fácil emplazarle en la historia del pensamiento pedagógico como seguidor de Pestalozzi y como maestro de Krause. Sería tema de un estudio específico el determinar el ascendiente fichteano sobre los fundamentos pedagógicos de la Institución Libre de Enseñanza.

Por lo demás, Fichte, como tantos otros de los grandes espíritus de su época, tenía ya, de los angostos tiempos de su mocedad, experiencia como docente privado. Fue precisamente la azarosa circunstancia de tener que

[59] LLB1, 1, pp. 538-539.

explicar filosofía a un pupilo la que llevó a sus manos la *Crítica de la razón pura* de Kant, y fue la pesadumbre del determinismo que Fichte encontró en sus páginas la que le movió a leer la *Crítica de la razón práctica*, cuya fundamentación del deber, justamente desde el presupuesto de la libertad[60], revolucionó su alma hasta convertirlo en el filósofo por antonomasia de la libertad.

NOTA BIBLIOGRÁFICA

La traducción se ha realizado a partir de la edición de la Academia Bávara de las Ciencias, citada como AA, tomos I, 8, pp. 57-139, y II, 7, pp. 12-22, respectivamente.

Para el lector interesado en profundizar en el pensamiento del alemán, y por centrar la relación en bibliografía fácilmente disponible en castellano, considero que las actas de sendos congresos celebrados en 1994 y 1995 en Madrid ofrecen un espectro lo bastante amplio de los temas de la filosofía fichteana: *El inicio del idealismo alemán*, coordinado por los profesores Oswaldo Market y Jacinto Rivera de Rosales y publicado conjuntamente por la Editorial Complutense y la Universidad Nacional de Educación a Distancia, y *Fichte 200 años después*, editado por la profesora Virginia López-Domínguez y publicado por la Editorial Complutense. Ambos aparecieron en el 96.

---

[60] Es precisamente la síntesis de necesidad y libertad recogida en el deber lo que el Fichte tardío llamará «problematicidad» —recogiendo el término kantiano que expresa la síntesis de categoricidad e hipoteticidad—, término que, como se ha dicho en el primer apartado, puede considerarse como la expresión del carácter del pensamiento según Fichte.

SOBRE LA ESENCIA DEL SABIO Y SUS MANIFESTACIONES EN EL DOMINIO DE LA LIBERTAD

PRÓLOGO

Estas lecciones no reivindican el rango de una obra literaria, cuya imagen me he propuesto exponer en la lección décima; sino que son conferencias leídas[1], que he mandado a imprimir[2] desde el supuesto de que acaso pudieran serles útiles a éste o aquel que no tuvo ocasión de escucharlas[3]. También se pueden considerar, si así se desea, como una edición nueva y mejorada de mis lec-

[1] En el semestre de verano de 1805, Fichte leyó públicamente en la Universidad de Erlangen *de moribus eruditorum*, en alemán *Vom Wesen des Gelehrten und der Erscheinung desselben in der Welt der Freiheit* («De la esencia del sabio y de su manifestación en el mundo de la libertad»), en concreto los sábados de 7 a 8 de la mañana. La primera lección podría haber sido leída el 25 de mayo o, más probablemente, el 8 de junio.

[2] Según comunicó Fichte al editor Cotta, descontento porque Fichte había entregado el texto para su edición a Himburg en Berlín, en vez de a él, «la impresión de [sus] lecciones en Erlangen ["Sobre la esencia del sabio"] [fue debida] a circunstancias externas referidas a sus relaciones en Berlín y en Erlangen, y en un día se concluyó la impresión y se comenzó su distribución» (Ak., Ausg. III, 5, p. 348), evidentemente el invierno de 1805-1806.

[3] Fichte podría haber pensado aquí no sólo a los estudiantes y profesores de Erlangen, sino también a las personalidades competentes del ministerio franco en Berlín.

ciones aparecidas hace doce años sobre la determinación del sabio[4], en la medida en que yo soy capaz de elaborar una edición tal bajo las circunstancias dadas. Y, si acaso sucediera que alguien me preguntara acerca del modo de la administración de mi oficio de profesor en la Universidad de Erlangen, yo no pondría objeción alguna en que sirvieran como parte del informe presentado[5]. Al público lector, con quien siento un desagrado cada vez mayor en conversar, no tengo más que decirle.

Berlín, en enero de 1806.

FICHTE

[4] *Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten* («Algunas lecciones sobre la determinación del sabio»), Jena y Leipzig, 1794.

[5] El texto se presentó al ministro Von Hardenberg como justificante de su labor de enseñanza pública. El 16 de marzo de 1806, Von Hardenberg informó al rey Federico Guillermo III: «Con las conferencias pronunciadas públicamente allí mismo [Erlangen] y posteriormente imprimidas [...], el profesor Fichte [...] ha justificado la confianza puesta en él» (v. *J. G. Fichte im Gespräch*, ed. por E. Fuchs, vol. 3, pp. 397-398).

PRIMERA LECCIÓN

PLAN GENERAL

Comienzo aquí las lecciones públicas que he anunciado en el catálogo de lecciones bajo el título *de moribus eruditorum*[6]. Ustedes pueden traducir este título como moral para sabios, sobre la determinación del sabio, de la costumbre del sabio, y de otros modos semejantes; pero el concepto mismo, al margen de cómo se traduzca y se conciba, requiere de una aclaración más profunda. Me dispongo de momento a esta aclaración.

[6] A comienzos de abril de 1805, Fichte envió al ministro Von Hardenberg el anuncio de su ciclo de lecciones en Erlangen para el semestre de verano de 1805. En éste se dice: «Jo. Gottlieb Fichte, Phil. D. *publice* de moribus eruditorum praecipiet.» Pero el anuncio llegó a Erlangen demasiado tarde: el *Catalogos praelectionvm der Academia regia Friderico-Alexandrina* para este semestre se había imprimido ya. El profesor Hildebrandt informó al ministro Von Hardenberg el 24 de abril de 1805: «Desgraciadamente, el catálogo estaba ya impreso; pero, para mayor honra de Fichte, lo hemos hecho imprimir de nuevo [...]. Los muchos motivos por los que he aconsejado hacerlo han encontrado la aprobación de mis colegas» (*Fichte im Gespräch*, vol. 3, p. 342). Esta segunda impresión, según comunica la Universidad de Erlangen, se ha perdido.

Tan pronto como se escucha la palabra «moral» o «doctrina de las costumbres», se piensa en una formación del carácter y del modo de actuar mediante reglas y prescripciones. Pero sólo en un sentido limitado y desde un punto de vista inferior de la intelección es cierto que el hombre puede ser formado por medio de prescripciones, o formarse a sí mismo con arreglo a ellas; en cambio, desde el punto de vista supremo de la verdad absoluta, en el cual queremos emplazarnos ahora, aquello que debe expresarse en su modo de pensar y en sus acciones, tiene que residir interiormente en la esencia del hombre y constituir su esencia, su ser y su vida mismas; pero lo que hay interiormente en el hombre, necesariamente aparece también en el exterior, se expresa en todo su pensar, querer y actuar, y se convierte para él en una costumbre invariable e inmodificable. De qué modo puedan unificarse aquí la libertad del hombre junto con todas las tendencias de la educación, de la formación, de la religión y de la legislación, para conformarlo en bueno, es el asunto de una investigación enteramente distinta que no queremos aquí plantearnos. Aquí sólo podemos testimoniar en general que ambas afirmaciones pueden unificarse muy bien, y que la posibilidad de tal unificación se le volverá clara a un estudio profundo de la filosofía.

El carácter constante y el modo de actuar, o, con otras palabras, la costumbre del verdadero sabio, desde el punto de vista supremo, en propiedad, puede sólo describirse, pero en modo alguno ordenarse o imperarse. De nuevo: esta costumbre del verdadero sabio, que se manifiesta y expone exteriormente, se fundamenta en lo que éste es en su interior y en su esencia, con independencia de toda manifestación y antes que toda manifestación, y en virtud de esta esencia interior es causada necesariamente y determinada invariablemente. Si queremos, por tanto, describir su costumbre, tenemos ante

todo que indicar su esencia: pero a partir del concepto de esta última puede deducirse completa y exhaustivamente la primera, su costumbre. El auténtico fin de estas lecciones es llevar a cabo esta deducción a partir de aquella esencia que hay que presuponer. El contenido de estas lecciones podría referirse entonces brevemente así: son y deben ser una descripción de la esencia del sabio y de su manifestación en el dominio de la libertad.

Las siguientes proposiciones se ordenan a generar la intelección de la esencia interior del sabio:

1) Todo el mundo sensible, con todas sus relaciones y determinaciones, y en particular la vida del hombre en este mundo sensible, no es en modo alguno en sí y en verdad y de hecho aquello como lo cual se manifiestan al sentido natural y no formado del hombre; sino que algo superior y oculto es lo que meramente yace a la base de la manifestación natural. Este fundamento superior de la manifestación, en su suprema generalidad, puede designarse de un modo muy adecuado como la idea divina; y esta expresión, idea divina, no debe significar a partir de ahora sino justamente el fundamento superior de la manifestación, hasta que hayamos determinado este concepto más profundamente.

2) Una parte determinada del contenido de esta idea divina del mundo es accesible y comprensible para la reflexión educada y, bajo la guía de este concepto, debe configurarse mediante la acción libre de los hombres en el mundo sensible y exponerse en él.

3) Caso de que, entre los hombres, hubiera algunos individuos concretos que alcanzaran la posesión de esta parte últimamente citada de la idea divina del mundo —ya sea para conservar y propagar entre los hombres el conocimiento de la idea mediante su comunicación, o para, merced a un actuar inmediato en el mundo sensible, exponer esta idea en él—, estos individuos serían

la sede de una vida superior y más espiritual en el mundo, así como serían un desarrollo progresivo del mundo, según debería suceder conforme a la idea divina.

4) Aquel tipo de educación y formación espiritual en cada época, merced a la cual esta época espera guiar a los hombres hasta el conocimiento de dicha parte de la idea divina, es la formación sabia, y el hombre que participa de esta formación es el sabio de tal época.

A partir de lo dicho, es claro que toda la educación y formación que una época llama formación sabia es exclusivamente el medio para conducir al conocimiento de la parte cognoscible de la idea divina, y tiene valor exclusivamente en la medida en que en efecto deviene este medio y alcanza su fin. Si ahora, en un caso determinado, este fin se ha alcanzado o no, la consideración habitual y natural de las cosas no puede juzgarlo jamás, siendo enteramente ciega para las ideas; ella no es capaz sino de concebir el *factum* meramente empírico: si una persona ha gozado o no de eso que se llama formación sabia. Hay, por tanto, dos conceptos de sabio altamente dispares: uno, conforme a la apariencia y la mera opinión, y, en este sentido, cualquiera que haya atravesado por la formación sabia, o, como se dice usualmente, que ha estudiado o que estudia, tiene que valer como sabio; el segundo, conforme a la verdad, y en este sentido sólo se puede llamar sabio a aquel que a través de la formación sabia de la época ha llegado hasta el conocimiento de las ideas. *A través de la formación sabia de la época*, he dicho: pues si alguien pudiera llegar al conocimiento de la idea sin este medio y por otro camino, lo cual, en general, no pretendo yo negar, entonces uno tal no podría comunicar teóricamente su conocimiento según una regla fija, ni realizarlo prácticamente en el mundo, pues carecería del conocimiento de su época y del medio de obrar sobre ella, los cuales sólo pueden conseguirse en la

escuela sabia; y en él habitaría, no obstante, una vida superior, pero no una vida que interviniera en el resto del mundo y lo desarrollara: el fin auténtico y entero que tiene la formación sabia estaría expresado en él sin ésta, y él sería un hombre altamente preferente, pero no un sabio.

En modo alguno pretendemos aquí considerar el asunto conforme a la apariencia externa, sino conforme a la verdad. Por tanto, de aquí en adelante, para el transcurso entero de estas lecciones, para nosotros vale como sabio únicamente aquel que ha llegado efectivamente al conocimiento de la idea a través de la formación sabia de la época, o que al menos tiende de un modo vivo y enérgico a llegar a ella. Quien ha recibido esta formación sin haber llegado por ello a la idea, conforme a la verdad, según hemos aquí de considerar el asunto, no es nada en absoluto; es un equívoco intermedio entre el posesor de la idea y el portado y sostenido del modo más enérgico por la realidad vulgar: más allá del vano empeño por la idea, ha descuidado conformar en sí la destreza para prender la realidad, y pende ahora entre dos mundos sin pertenecer a ninguno.

La clasificación del modo de aplicación inmediata de las ideas en general, que ya hemos referido antes, vale evidentemente también para quien ha llegado a la posesión de esta idea a través de la formación sabia, es decir, el sabio. O bien su fin próximo es comunicar a otros las ideas, en cuyo conocimiento viviente se ha adentrado, y su oficio inmediato es entonces la teoría de las ideas, en general o en particular: es un maestro de la ciencia. Sólo que en primer término, y en oposición al segundo empleo de las ideas, el quehacer del maestro de la ciencia debe caracterizarse como mera teoría; en un sentido más amplio, es tan práctico como el del hombre de acción inmediata: el objeto de su actividad es el sentido y el espíritu de los hombres; y es un arte muy sublime el de

elevar a éstos a conceptos según una regla fija e instruirlos. O bien el fin próximo de quien, mediante la formación sabia, se ha hecho en posesión de las ideas, es configurar un mundo que respecto del auténtico propósito de aquél es abúlico con arreglo a esta idea: configurar acaso la legislación —todas las relaciones jurídicas y sociales de los hombres entre sí— o también la naturaleza que rodea a los hombres y fluye en la digna existencia de aquéllos, según la idea divina del derecho o de la belleza, en la medida en que es posible en la época dada y bajo las condiciones dadas; reservando para sí tanto su propio concepto como el arte con el que lo configura en el mundo. Y entonces el sabio es un sabio para la praxis. Nadie, advierto meramente de paso, nadie que no sea un sabio en el verdadero sentido de la palabra, es decir, que no se haya hecho partícipe de la idea divina a través de la formación sabia, debería intervenir en la auténtica guía y ordenamiento de los asuntos humanos. Los chismosos y los difamadores son cosa aparte: su virtud consiste en la obediencia puntual y en evitar todo pensamiento propio y todo autoenjuiciamiento de su oficio.

Desde otro punto de vista, hay todavía otra clasificación del concepto de sabio, que ahora ante todo será fructífera para nosotros. A saber, o bien el sabio ha aprehendido y penetrado la idea divina entera, y ésta se le ha esclarecido por completo, en la medida en que es aprehensible por el hombre, o bien una parte determinada que se pueda captar de ella —lo cual, ciertamente, no es posible sin tener al menos una clara visión general del conjunto—, de tal modo que aquella idea se ha vuelto una propiedad suya que a cada momento se renueva en la misma figura, y una parte integrante de su personalidad; y entonces él es un sabio completo y consumado, un hombre que ha finalizado su estudio; o bien pugna y tiende todavía por alcanzar la claridad completa

acerca de la idea en general o de la parte y el punto concreto desde los cuales quiere penetrar el todo; destellos dispersos de luz le brotan ya por todas partes y abren ante él un mundo superior, pero aún no se unifican para él en un todo indivisible; se le desvanecen de un modo tan inopinado como le surgieron, y él no puede todavía subordinarlos a su libertad, y entonces es un sabio en formación y que todavía se está instruyendo, un estudiante. Que efectivamente es la idea aquello poseído o pretendido, es común a ambos: si la tendencia se encamina meramente a la forma externa y a la letra de la formación sabia, entonces se genera, si ha terminado su recorrido, el inepto integral y, si no lo ha terminado, el inepto en formación. Este último es aún preferible al primero, pues todavía cabe esperar que en la prosecución de su camino pueda ser arrebatado por la idea en algún momento futuro; para el primero, en cambio, se ha perdido toda esperanza. Esto, señores míos, es el concepto de la esencia del sabio, así como la totalidad de las ocasionales determinaciones que pueden advenir a este concepto y que, sin modificar en absoluto la esencia, la portan a ésta en sí mismas; a saber, el concepto del ser fijo y estático, que responde exclusivamente a la pregunta por el qué.

Con la respuesta a esta mera pregunta por el qué, el conocimiento filosófico, que es sin duda el que aquí pretendemos, no queda en modo alguno satisfecho; la filosofía pregunta, aún más allá, por el cómo, y en sentido estricto exclusivamente por éste, como aquello que, en cualquier caso, trae consigo el qué. Todo conocimiento filosófico, con arreglo a su naturaleza, no es fáctico, sino genético, no procede captando ser estático alguno, sino generando y construyendo interiormente este ser desde la raíz de su vida. Por tanto, respecto del sabio descrito según su esencia estática, resta todavía la pregunta: ¿cómo se constituye en sabio?; y —pues incluso su ser y su

constituirse son un ser ininterrumpidamente viviente y que a cada momento se genera a sí mismo— ¿cómo se mantiene como sabio?

Respondo brevemente: merced al amor a la idea que en él vive, que constituye su personalidad y se disuelve en sí mismo. Piensen ustedes esto: toda existencia se sostiene y se porta a sí misma, y en la existencia viviente, este sostenerse a sí mismo, junto con la conciencia de ello, es amor a sí mismo. Aquí, la idea divina eterna gana existencia en individuos humanos concretos: esta existencia de la idea divina en ellos se abraza ahora a sí misma con un amor indecible; y entonces decimos nosotros, amoldándonos a la apariencia, que este hombre ama la idea y vive en la idea, siendo en realidad, con arreglo a la verdad, la idea misma la que, en lugar de aquél, vive y se ama en su persona, y su persona es meramente la manifestación sensible de esta existencia de la idea, persona que, en sí misma, en modo alguno existe ni vive. Estas fórmulas y expresiones, captadas estrictamente, nos franquean todo el asunto, y ahora, amoldándonos nuevamente a la apariencia, podemos continuar sin temor a malcomprensiones. En el verdadero sabio, la idea ha ganado una vida sensible que aniquila por entero su vida personal, acogiéndola en sí. Él ama la idea, pero no sobre todas las cosas, pues no ama otras cosas juntamente con ella, sino solamente a ella. Es únicamente ella la fuente de todas sus alegrías y sus gozos, únicamente ella el principio motor de todos sus pensamientos, tendencias y acciones; únicamente para ella quiere vivir, y sin ella la vida se le volvería anodina y odiosa. En ambos vive la idea, tanto en el sabio completo como en el sabio en formación; con la única diferencia de que en el primero ha ganado aquella claridad y aquella consistencia fija que, bajo las circunstancias dadas, puede ganar en este individuo; y todavía más, transformada en sí misma en una existencia clausurada, brota de sí y tiende a manar en

palabras vivientes y en obras; en el segundo, en cambio, ella trabaja todavía dentro de sí misma, y pugna por el desarrollo y fijación de aquella existencia que puede ganar bajo las circunstancias dadas. Para ambos, la existencia se volvería de igual modo anodina si no pudieran configurar algo otro, o a sí mismos, con arreglo a ideas.

Éste es el principio único e inmodificable de la vida del sabio, de aquel a quien concedemos este nombre. A partir de este principio se desarrolla, con una necesidad absoluta, todo su hacer y su obrar bajo cualquier posible circunstancia en que podamos pensarlo. Por tanto, debemos pensarlo sólo en los aspectos que sean necesarios para nuestra finalidad, y podremos calcular con seguridad su vida interior y exterior y describirla por anticipado. Y de este modo es posible deducir con rigor científico, a partir de su esencia captada en su vitalidad, sus manifestaciones en el mundo de la libertad, o de la aparente azarosidad. Ésta es ahora nuestra tarea; y lo que se acaba de decir, la regla para la solución de esta tarea.

Aquí nos dirigimos ante todo a estudiantes, es decir, a aquellos que, según el presupuesto admitido, son sabios en formación, en el sentido de la palabra que hemos señalado; y es oportuno referir en primer lugar a ellos los principios establecidos. Si ellos no fueran lo que presuponemos, entonces nuestras palabras serían para ellos meras palabras, sin sentido, significado ni aplicación. Si son lo que presuponemos, entonces se convertirán a su tiempo en sabios maduros y completos; pues aquella tendencia de la idea a desarrollarse, que en ellos es superior a todo lo sensible, es también infinitamente poderosa y con una fuerza majestuosa se abre camino a través de todos los obstáculos. Puede ser beneficioso para el joven estudiante saber ahora lo que llegado el momento habrá de ser, y contemplar ya en la juventud la imagen de su edad madura. Por eso, después de concluir el pri-

mer asunto, construiré asimismo la imagen del sabio completo a partir de los principios referidos.

La claridad se incrementa mediante oposición; por eso, en todo punto en que muestre cómo se expresa el sabio, señalaré igualmente de qué modo, sólo porque se expresa justamente así, no se expresa.

En ambas partes principales, y muy especialmente en la segunda, en la que hablaré del sabio completo, me guardaré celosamente de provocar satíricas miradas de soslayo, de censurar el estado de la literatura en nuestra época y, en general, de establecer referencia alguna con ella. El filósofo proyecta tranquilamente su construcción con arreglo a los principios establecidos, sin dignarse durante esta ocupación en contemplar el estado de las cosas efectivamente presente ni en requerir de su evocación para poder proseguir con sus consideraciones; exactamente igual a como el geómetra proyecta su construcción sin preocuparse de si sus figuras de la pura intuición pueden reproducirse con nuestras herramientas. Y, en particular, hay que conceder al joven estudiante aún libre el no entrar en conocimiento de las deformaciones y degeneraciones de la situación en la que habrá de entrar alguna vez, antes de que haya ganado fuerza para mantenerse firme frente a la corriente del ejemplo.

Éste, señores míos, es el plan completo y establecido con sus principios de las lecciones que pienso pronunciar ante ustedes a esta hora. Añado por hoy a lo ya dicho sólo algunas advertencias.

De las consideraciones del tipo de la de hoy y de todas las que han de venir en lo sucesivo, se suele criticar por lo habitual: ante todo, el rigor; esto, muy a menudo, en el bondadoso presupuesto de que el conferenciante no sabía que su llamamiento nos iba a desagradar y que nosotros se lo tendríamos que decir con toda franqueza, y que él entonces recapacitará y atenuará sus declaraciones. Así hemos dicho: quien, a través de la formación

sabia, no ha llegado al conocimiento de la idea, o no tiende a este conocimiento, no es propiamente nada; y más adelante hemos dicho: es un inepto. Esto, al modo de aquellas crueles expresiones que tan a disgusto se escuchan a los filósofos. Para responder ya desde ahora a la máxima en su conjunto, prescindiendo del caso presente, recuerdo que este modo de pensar, sin una fuerza resuelta para denegarle a la verdad toda atención, busca tratar y comerciar sólo con una parte inferior de ella, para obtener de esta compra barata una cierta consideración de sí mismo. Pero la verdad, que es ahora de una vez tal como es, y que no puede modificar nada en su esencia, prosigue su camino recto; y, respecto de aquellos que no la quieren tener en su pureza justamente porque es la verdad, no le queda sino dejarlos estar exactamente igual que si no hubieran dicho nada.

Igualmente suelen criticarse las conferencias de este tipo a causa de su supuesta incomprensibilidad. Así me imagino, no a ustedes, señores míos, sino a algún sabio completo en el sentido de la apariencia ante cuyos ojos se hubiera presentado la consideración que se acaba de hacer, apareciendo y dudando aquí y allá y prorrumpiendo por fin con un sentido profundo: la idea, la idea divina, aquello que yace a la base de la manifestación: ¿qué debe significar todo esto? A uno tal que así preguntara, yo le preguntaría en cambio: ¿qué debe significar, pues, esta pregunta? Si se investiga con rigor esto último, en la mayoría de los casos no significa entonces sino: ¿bajo qué otro nombre y en qué otras formulaciones conozco pues ya eso mismo que tú expresas con un signo tan extraño y desconocido para mí? Y la única respuesta apropiada sería nuevamente, en la mayoría de los casos: tú no conoces esto en absoluto, y a lo largo de toda tu vida no has escuchado jamás nada de ello, ni bajo este nombre ni bajo ningún otro, y, caso de que debas llegar a su conocimiento, tienes entonces que empezar

a conocerlo justo desde el principio; y, entonces, el modo más adecuado sería bajo aquella designación bajo la cual te fue presentado por vez primera. Así, la palabra que hemos empleado hoy: idea, en las lecciones siguientes será no obstante determinada y explicada más a fondo, y, según espero, elevada hasta una claridad completa; pero esto no es en modo alguno asunto para una única clase.

Nos reservamos esto, junto con todo lo demás que aún habíamos de recordar, para las próximas lecciones.

SEGUNDA LECCIÓN

DETERMINACIÓN MÁS PRECISA DEL CONCEPTO DE IDEA DIVINA

Lo que viene a continuación son los principios que en la última lección de nuestra explicación del concepto de sabio dispusimos como fundamento.

El mundo entero no es de hecho ni en verdad aquello como lo cual se manifiesta al sentido natural y sin formar del hombre, sino que es algo superior, que meramente yace en la base de la manifestación natural. En la generalidad suprema, este fundamento de la manifestación puede llamarse, de un modo muy apropiado, la idea divina del mundo. Una parte determinada del contenido de esta idea divina es accesible y comprensible para la reflexión educada.

Hacia el final de aquella lección, expusimos que este concepto de una idea divina, que ciertamente es aquí todavía oscuro, sólo en el futuro y por medio de su aplicación puede alumbrarse por entero como el fundamento último y absoluto de todas las manifestaciones.

No obstante, vemos oportuno explicarlo provisionalmente en general de un modo más preciso, y a este

asunto queremos dedicar la hora de hoy. A tal fin establecemos las siguientes proposiciones, que si bien son para nosotros los resultados de una investigación más profunda, y son exhaustivamente demostrables, aquí en cambio sólo podemos comunicárselas históricamente, confiando como mucho en su propio sentido para la verdad, en que nos determine igualmente sin la intelección de los fundamentos, y acaso también en que adviertan ustedes que gracias a estos presupuestos se responden las cuestiones más importantes y se resuelven las dudas más profundas.

1) El ser, pura y absolutamente como ser, es viviente y activo en sí, y no hay otro ser que la vida: pero en modo alguno es muerto, estático e interiormente quiescente. Qué sea pues, sin embargo, lo muerto que aparece en la manifestación y cómo se relacione con el único ser verdadero, la vida, lo veremos más adelante.

2) La única vida, absolutamente por sí, desde sí, mediante sí, es la vida de Dios o el absoluto, dos palabras que para nosotros significan exactamente lo mismo; y cuando decimos: la vida del absoluto, esto es asimismo sólo un modo de hablar; siendo en verdad el absoluto la vida, y la vida el absoluto.

3) Esta vida divina está de suyo puramente oculta en sí misma, tiene su sede en sí misma y permanece en sí misma, disolviéndose puramente en sí misma, sólo accesible para sí misma. Ella es todo ser, y fuera de ella no hay ser alguno. Precisamente por eso, es en absoluto sin modificación ni cambio.

4) Ahora, esta vida divina se expresa, sale de sí, se manifiesta y se expone como tal, como vida divina: y esta su exposición o su existencia y la ser exterior, es el mundo. Tomen lo dicho estrictamente; se expone a sí misma tal como en efecto es y vive interiormente, y no puede exponerse de otro modo; por tanto, entre su ser

interior verdadero y su exposición externa no aparece acaso en el medio una azarosidad infundamentada merced a la cual en parte se ofreciera pero en parte se ocultara; sino que su exposición, es decir, el mundo, está condicionada e invariablemente condicionada de modo exclusivo por los dos miembros, su propia esencia interior en sí y las leyes invariables de una expresión y exposición en general. Dios se expone tal como Dios puede exponerse. Toda su esencia, en sí incomprensible, aparece indivisa y sin reservas tal como puede aparecer en una mera exposición.

5) La vida divina en sí es una unidad absolutamente clausurada en sí, sin variabilidad ni cambio alguno, dijimos antes. En la exposición, por un motivo comprensible, pero que aquí no podemos confrontar, ella deviene una vida que se desarrolla progresivamente hasta el infinito y que se eleva cada vez más en un flujo temporal que no tiene fin. Ante todo: en la exposición permanece vida, hemos dicho. Pero lo viviente no puede en modo alguno exponerse en lo muerto, pues éstos son absolutamente opuestos, y, tal como el ser es solamente vida, del mismo modo la verdadera y auténtica existencia es igualmente sólo viviente, y lo muerto ni es ni, en el sentido superior de la palabra, existe. A esta existencia viviente en la manifestación la llamamos ahora el género humano. Por consiguiente, sólo el género humano existe. Tal como el ser está disuelto y agotado en la vida divina, así la existencia o la exposición de aquella vida divina se disuelve en la totalidad de la vida humana, y se agota pura y completamente mediante ésta. Por tanto, la vida divina deviene en su exposición una vida que se desarrolla hasta el infinito y que asciende cada vez más alto según el grado de la vitalidad y fuerza interiores. Por consiguiente —esta conclusión es importante—, la vida en la manifestación, en oposición a la vida divina, está limitada en todos los puntos de su existencia, es decir,

en parte no es viviente ni transpasada para la vida, sino, en tal medida, muerta. Ahora, ella debe transpasar constantemente estos límites merced a su vida ascendente, apartarlos de sí y transformarlos en vida.

En el concepto de los límites que se acaba de exponer, si lo captan con suficiente agudeza y lo sopesan, tienen ustedes el concepto del mundo objetivo o material, o de la llamada naturaleza. Ésta no es viviente igual que la razón, ni capaz de un desarrollo progresivo infinito, sino muerta, una existencia rígida y cerrada en sí. Ella es lo que detiene y obstaculiza la vida en el tiempo; y es sólo merced a este obstáculo que se extiende en un tiempo lo que de otro modo irrumpiría de un golpe como una vida entera y completa. Ella debe ser vivificada por la vida racional en su desarrollo mismo; es entonces el objeto y la esfera de la actividad y de la expresión de fuerza de la vida humana que se desarrolla progresivamente hasta el infinito.

Esto, señores míos, y absolutamente nada más, es la naturaleza en el más amplio significado de la palabra, e incluso el hombre, en la medida en que su vida está limitada en comparación con la vida original y divina, tampoco es nada más. Puesto que el infinito progresar de la segunda vida, no ya original, sino deducida y humana —y justamente para que tal progresar sea posible—, la infinitud y la limitación de la vida humana resultan simultáneamente de aquella autoexposición del absoluto, la naturaleza tiene su fundamento ciertamente en Dios, pero en modo alguno como algo que exista y deba existir absolutamente, sino sólo como medio y condición para otra existencia, para lo viviente en el hombre, y como algo que, a través del constante progreso de este viviente, debe irse suprimiendo cada vez más. No se dejen ustedes cegar ni confundir por una filosofía que se asigna a sí misma el nombre de filosofía de la naturaleza, y que cree superar toda otra filo-

sofía[7] merced a que tiende a convertir la naturaleza en absoluto y a divinizarla. Desde siempre, todos los errores teóricos, así como todas las corrupciones morales de la humanidad, se han fundado en que arrojaron el nombre de ser y el de existencia a algo que ni es ni existe, y buscaron la vida y el gozo de la vida en aquello que en sí mismo porta la muerte. Por consiguiente, aquella filosofía, bien lejos de ser un paso adelante hacia la verdad, es meramente un paso atrás hacia el viejo y más extendido error.

6) Todo lo que se acaba de exponer en las proposiciones anteriores, el hombre, siendo él mismo la exposición de la vida original y divina, sólo puede inteligirlo en general, bien sea a partir de fundamentos, bien guiado por el oscuro sentido para la verdad, bien encontrándolo acaso meramente probable porque ofrece una conclu-

---

[7] Cf. Schelling, *Allgemeine Deduction des dynamischen Processes*, en *Zeitschrift für spekulative Physik*, I, 2, pp. 84-85: «He mostrado que, por ejemplo, lo que en la naturaleza es todavía electricidad, en la inteligencia se ha desarrollado ya hasta la sensación, y lo que en la naturaleza aparece como materia, en la inteligencia es intuición. Pero esto es una mera consecuencia del progresivo potenciar de la naturaleza [...] y, así, la filosofía de la naturaleza da al mismo tiempo una *explicación física del idealismo*, y demuestra que éste *tiene que* irrumpir exactamente de este modo en los límites de la naturaleza [...].» Luden, en su recensión de *Sobre la esencia del sabio...* en los números 91 y 92 del *Jenaische Allgemeine Literatur-Zeitung* (17 y 18 de abril de 1806), con motivo de este pasaje, pregunta: «¿Es cierto pues que hay filósofos que "tienden a divinizar y a elevar a absoluto" eso que el Sr. F. llama naturaleza? ¿Que separan el género humano del todo, y a la materia que queda le dan el nombre de absoluto?» (col. 118.) En el segundo añadido a la *Exhortación a la vida bienaventurada...* (p. 386), Fichte advirtió a este propósito: «Sí. Por ejemplo, Schelling, cuando pone algo real independiente de la conciencia que irrumpe en la inteligencia hasta la conciencia; con lo cual transforma irremisiblemente el absoluto, es decir, Dios, en un ser estático y muerto, es decir, en naturaleza, y de tal modo Dios se naturaliza, o la naturaleza se diviniza.»

sión completa sobre los problemas más importantes. El hombre puede inteligirlo, es decir, la exposición puede retroceder hasta su origen reconstruyéndolo, con una certeza absoluta respecto del que (*daß*): pero en modo alguno repitiéndolo y volviéndolo a hacer en verdad y de hecho; pues la exposición sigue siendo eternamente sólo exposición, y jamás puede salir fuera de sí misma y transformarse en el ser.

7) El hombre puede inteligirlo respecto del que, hemos dicho, pero en modo alguno respecto del cómo. Cómo y por qué, a partir de la vida divina una, surge una vida temporal determinada y discursiva, sólo podría concebirse si se concibieran todas las partes de ésta en una captación completa, se aclararan recíprocamente en todos sus aspectos, y de este modo se las recondujera al concepto de unidad y se encontrara que éste es igual a la vida divina una. Pero esta vida temporal discursiva es infinita y la captación de sus partes nunca puede concluirse: pero lo concipiente mismo es la vida temporal, y en cualquier punto en el que se lo quiera pensar, está encadenado él mismo en la finitud y en los límites, de los cuales no puede desprenderse nunca del todo sin cesar de ser exposición y sin transformarse él mismo en el ser divino.

8) A partir de esto último parece seguirse que la vida temporal sólo puede concebirse en general según su esencia, tal como en lo anterior fue concebida por nosotros, como exposición de la vida divina una y original; pero que en particular, según su propio contenido, tiene que vivirse y experimentarse inmediatamente, y es sólo merced a esta vivencia que puede reconstruirse en la representación y la conciencia. Y así sucede en efecto en un cierto sentido y con una parte determinada de la vida humana. A lo largo de todo el curso temporal infinito, en cada una de sus partes individuales queda siempre un resto de vida humana que no se disuelve por entero

en el concepto, y que justamente por eso no puede anticiparse ni reemplazarse por concepto alguno, sino que tiene que vivirse inmediatamente, si es que debe llegar a conciencia; a esto se le llama el dominio de la mera y pura empiría o experiencia. La filosofía que anteriormente se citó, asumiendo la apariencia de ser capaz de disolver toda la vida humana en el concepto y de reemplazar la experiencia, se comporta de un modo falseado, y más allá del esfuerzo por explicar cabalmente la vida, pierde la vida misma[8].

9) Así sucede con la vida temporal en un cierto sentido y según una parte determinada de ella, dije. Pues en otro sentido y según otra parte de ella sucede de otro modo: por la siguiente razón, que voy a exponer figurativamente, pero que bien merece una atención más precisa.

La vida temporal aparece en el tiempo no sólo en momentos particulares, sino que aparece asimismo en

---

[8] Cf. el artículo de Schelling *Anhang zu dem Aufsatz des Herrn Eschenmayer betreffend den wahren Begriff der Naturphilosophie*, en *Zeitschrift für spekulative Physik*, ed. por Schelling, vol. 2, cuaderno 1, Jena y Leipzig, 1801. Además, ibíd., vol. 1, cuaderno 1: *Einige allgemeine Betrachtungen*, pp. 126-127: «Teorías verdaderas sólo pueden ser o llegar a ser aquellas que se establecen *absolutamente a priori*; pues, cuando los principios son ciertos en sí mismos y para su confirmación no requieren por doquiera de la experiencia, entonces son también completamente *generales*, y porque la naturaleza nunca puede contradecir la razón, suficientes para todas las manifestaciones posibles, sean conocidas o no, aparezcan ahora o en el futuro. En tales teorías no tiene lugar propiamente *explicación* alguna. [...] Aquí sólo son posibles *construcciones*.» Cf. además *Einleitung zu seinem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie*, Jena y Leipzig, 1799, pp. 9-10: «No se habla de que en la ciencia natural muchas cosas puedan saberse comparativamente *a priori*. [...] Se habla de que todas las manifestaciones se vinculan en una ley absoluta y *necesaria*, a partir de la cual pueden deducirse. Dicho brevemente: de que en la ciencia natural, todo lo que se sabe, se sabe absolutamente *a priori*.»

magnitudes totales y homogéneas, magnitudes que son justamente las que ahora se dividen de nuevo en los momentos particulares de la vida efectiva. No hay un tiempo único, sino que hay tiempos, y órdenes temporales sobre órdenes temporales y en órdenes temporales. Así, por ejemplo, toda la presente vida terrena del género humano es una de tales magnitudes homogéneas que ha aparecido de una sola vez en el tiempo y que, para el sentido profundo, existe en todo momento total e indivisa, mientras que sólo para la manifestación sensible discurre todavía en la historia universal. Las leyes y reglas generales de estas magnitudes homogéneas de la vida, después de que estas magnitudes han aparecido en el tiempo, pueden concebirse e inteligirse previamente, y anticiparse para el transcurso entero de tales magnitudes, siendo los objetos, es decir, los obstáculos y perturbaciones de la vida a través de los cuales discurren estas magnitudes, accesibles exclusivamente a la experiencia inmediata.

10) Estas leyes cognoscibles de las magnitudes homogéneas de la vida, que pueden conocerse previamente a su resultado efectivo, tienen que manifestarse necesariamente como leyes de la vida misma acerca de cómo es y cómo debe ser ésta, orientadas al principio autónomo y que reposa en sí mismo de esta vida temporal, que aquí tiene que manifestarse como libertad; por consiguiente, como leyes para un libre hacer y actuar de los vivientes. Si volvemos al fundamento de esta legislación, éste yace, pues, en la vida divina misma, que no pudo manifestarse y exponerse en el tiempo sino del modo en que a nosotros se nos manifiesta aquí como una legislación; a saber, según se desprende del concepto expuesto, en modo alguno como una legislación que ordena con ciega autoridad y que fuerza a obedecerla, tal como la suponemos en la naturaleza sin voluntad, sino como legislación para la vida que se establece a sí

misma como vida, a la cual no se le puede arrebatar la autonomía sin con ello arrancarle a la vez la raíz de la vida; por tanto, según dijimos antes, como ley divina para la libertad o como ley moral.

Ahora, como ya inteligimos antes, esta vida conforme a la ley del ser divino original es la única vida verdadera y su originalidad; todo lo restante es sólo obstáculo y estorbo para esta vida, y existe, por tanto, exclusivamente para que, en ello, la verdadera vida se desarrolle y se exponga en su fuerza; por eso, todo lo restante no existe por mor de sí mismo, sino exclusivamente como medio para el fin de la verdadera vida. La razón sólo es capaz de captar el vínculo entre medio y fin pensando un entendimiento que haya pensado el fin. La vida humana conforme a ley está fundamentada en Dios: por tanto, por analogía con nuestro entendimiento, se piensa a Dios como pensando la vida moral del hombre como fin único, por mor del cual se manifiesta y ha llamado a la existencia a todo lo restante; pero en modo alguno como si así fuera, y como si Dios pensara igual que el finito, y como si en él se distinguiera la existencia de la imagen de la existencia, sino exclusivamente porque nosotros no podemos captar de otro modo la relación. Y, en este modo de pensar absolutamente necesario, la vida humana se constituye pues en lo que debe ser, la idea y el pensamiento fundamental de Dios en el engendramiento de un mundo, la intención y el plan cuyo desarrollo se propone Dios para con el mundo.

Y así pues, señores míos, para nuestro propósito queda suficientemente explicado cómo la idea divina yace como fundamento del mundo, y en qué medida y cómo esta idea, que al ojo común le es oculta, a una reflexión educada se le vuelve comprensible y accesible, y se le tiene que manifestar necesariamente como aquello que el hombre debe engendrar en el mundo mediante acción libre.

Acerca de este deber y esta acción libre, no limiten ustedes su pensamiento acaso en el acto al conocido imperativo categórico y a la aplicación estrecha y menguada que se le da en las usuales doctrinas morales y sistemas morales generales, y que conforme a una ciencia tal se le tiene que dar. Casi siempre, y por buenos motivos bien fundados en las leyes de la abstracción filosófica, mediante la cual se constituye una doctrina moral, uno se demora el mayor tiempo en la forma de la moralidad de que algo suceda mera y exclusivamente por mor de la ley; y, ahí donde se progresa hasta el contenido, la principal intención parece ser más mover a los hombres a omitir la injusticia que llevarlos a hacer lo justo; y, asimismo, en la doctrina de los deberes se ve forzado uno a atenerse a una generalidad en la que las reglas se ajusten del mismo modo a todos, y también por este motivo se anuncia más lo que los hombres no deben hacer que aquello que deben. También todo esto es no obstante la idea divina, pero sólo en su forma derivada y más alejada, en modo alguno en su fresca originalidad. La idea divina original de un determinado momento en el tiempo, en su mayor parte no puede darse más bien hasta que el hombre inspirado por Dios llega y la realiza. Lo que hace el hombre divino, eso es divino[9]. En general, es la idea original y puramente divina —aquello que el inspirado por Dios debe hacer y efectivamente hace— lo que, de un modo creador, engendra para el mundo de la manifestación lo nuevo, lo inaudito y lo que antes nunca existió. El impulso de la mera existencia natural se encamina al estancamiento en lo antiguo; e incluso ahí donde la idea divina se unifica con él, a la conservación del buen estado que ha perdurado hasta ahora, o como mucho a pequeñas mejoras suyas: pero, ahí donde la idea divina gana una vida pura y sin mezcla con el impulso natural, ahí erige nuevos mundos sobre las ruinas de los antiguos. Todo lo nuevo, lo grande y lo bello que desde los comienzos del mundo ha venido a él, y lo que aún ha de venir a él hasta su final, ha venido y vendrá a él merced a la idea divina, que se expresa parcialmente en unos escogidos concretos.

[9] Compárese con Fr. H. Jacobi, *Woldemar*, dos partes, Königsberg, 1796, parte segunda, pp. 172-173: «Justo, virtuoso, noble, excelente, es aquello que el hombre justo, virtuoso, noble y excelente practica, ejecuta y engendra con arreglo a su carácter; otro fundamento no tienen estos conceptos; el espíritu noble los genera desde sí mismo, y no conoce otra ley superior que su mejor impulso, su gusto más puro y superior.»

Exactamente igual a como la vida de los hombres es el único instrumento y órgano inmediato de la vida divina en el mundo sensible, también así esa misma vida humana es el objeto primero e inmediato de esta eficiencia. La idea divina tiene como fin el desarrollo del género humano —este desarrollo tiene todo aquel que es arrebatado por esta idea—. Esta última intelección nos hace posible clasificar la idea divina respecto de su círculo de eficiencia, o bien pensar la idea una y en sí indivisible como muchas.

Ante todo, la vida humana, en sí y en la verdad una e indivisa, en la manifestación se fragmenta en la vida de diversos individuos juntos, cada uno de los cuales está dotado de su libertad y su autonomía. Esta fragmentación de lo uno viviente es una disposición natural y, por consiguiente, una perturbación y un obstáculo de la vida verdadera, que ha devenido real para que en ella y en pugna con ella se configure con libertad la unidad de la vida, que es y debe ser conforme a la idea divina: la vida humana no se ha hecho una mediante la naturaleza para que ella misma viva hacia la unidad, y para que todos los individuos separados se fundan merced a la vida misma en la igualdad de la convicción. En el estado natural, las distintas voluntades de estos indivi-

duos y las fuerzas naturales movidas por ellos litigan entre sí y se obstaculizan recíprocamente. No es así en la idea divina, ni, con arreglo a ella, debe seguir siendo así en el mundo sensible. El primer poder, no fundado en modo alguno en la mera naturaleza, sino introducido en el mundo sólo merced a una nueva creación, en el que esta pugna de las fuerzas individuales se quiebra hasta ser eliminada por entero por la moralidad general, es el establecimiento del Estado y de una relación jurídica entre Estados diversos; brevemente, todas las disposiciones mediante las que a cada fuerza individual, asociada o en particular, se le asigna su esfera correspondiente, en la cual se la limita y protege a la vez frente a toda intervención ajena. Esta disposición residía en la idea divina, por iniciativa suya ha sido introducida en el mundo por individuos entusiasmados, y merced a la misma iniciativa se conserva en el mundo y será completada cada vez más hasta su culminación.

Este género humano, que desde la lucha consigo mismo ha de elevarse hasta la unanimidad, está aún rodeado por una naturaleza sin voluntad, que siempre limita su vida libre, la amenaza y la constriñe. Así tenía que ser, para que esta vida gane su libertad[10] por propia libertad; y esta fuerza y autonomía de la vida sensible, en virtud de la idea divina debe desarrollarse progresivamente. Para ello requiere que las fuerzas naturales sean sometidas a los fines humanos, y para ser capaz de esto, que se conozcan las leyes según las cuales actúan estas fuerzas y que se sea capaz de calcular por anticipado sus expresiones. Además de esto, la naturaleza debe ser para

[10] En la edición de las obras completas de Fichte a cargo de su hijo, que se suele citar como SW, en vez de «libertad», *Freiheit*, aparece «unidad», *Einheit*, junto con la advertencia de que en las ediciones originales aparecía «libertad.»

el hombre no sólo útil y provechosa: debe rodearlo al mismo tiempo de un modo conveniente, asumir la impronta de su dignidad superior e irradiársela desde todas partes. Este dominio sobre la naturaleza residía en la idea divina, y por iniciativa de esta idea es incesantemente difundido por algunos hombres concretos que son arrebatados por ella.

Por fin, el hombre tiene su sede no sólo en el mundo sensible, sino que la verdadera raíz de su existencia, según vimos, está en Dios. Arrebatado por la sensibilidad y sus apremios, fácilmente se le puede ocultar la conciencia de esta vida en Dios, y entre tanto vive él, aunque por lo demás pueda ser de noble naturaleza, en lucha y escisión consigo mismo, en discordia y desdicha, sin verdadera dignidad ni gozo de la vida. Sólo tan pronto como se le manifiesta la conciencia de la verdadera fuente de su vida, y alegre se sumerge en ella y a ella se entrega, le desbordan la paz, la alegría y la bienaventuranza. Reside en la idea divina que todos los hombres vengan a esta conciencia bienaventurante para penetrar la anodina vida finita con la infinita y para gozarla en ella: por ello han trabajado desde siempre los entusiasmados, y seguirán trabajando para difundir entre los hombres esta conciencia en su forma más pura posible.

Las citadas esferas de acción: la de la legislación, la del conocimiento de la naturaleza y dominio sobre la naturaleza, la de la religión, son las más comunes en las que la idea divina, por medio de hombres determinados, se expresa y expone en el mundo sensible. Ya se ve que cada una de estas ramas principales tiene de nuevo sus partes concretas en las que la idea puede revelarse por aislado. Añádase a ello el conocimiento científico de la idea divina, tanto de que hay una idea tal como el de su contenido, en su totalidad o en partes individuales concretas; además, el arte y la habilidad para exponer efec-

tivamente en el mundo sensible la idea conocida con claridad; ambos, la ciencia y el arte, pueden adquirirse sólo merced al impulso inmediato de la idea divina. Y así tenemos los cinco modos principales como la idea puede expresarse en el hombre.

El tipo de la formación mediante la cual, supuesta una época, se llega a la posesión de esta idea o estas ideas, lo hemos llamado la formación sabia, y a aquel que a través de esta formación ha llegado efectivamente a la posesión anhelada, el sabio de esta época: y con lo dicho hoy les tiene que resultar más fácil encontrar verdadera esta sentencia, reconducir hasta ella y deducir desde ella todas las diversas ramas de la erudición que quieran admitirse, y de este modo aplicar nuestra sentencia.

TERCERA LECCIÓN

DEL SABIO EN FORMACIÓN EN GENERAL; EN PARTICULAR, DEL TALENTO Y LA APLICACIÓN

Es la misma idea la que, con su propia fuerza, se procura en el hombre una vida independiente y personal, se conserva perdurablemente en esta vida independiente y, por medio de ésta, configura el mundo exterior a esta vida personal conforme a sí. El hombre natural no es capaz de elevarse con sus propias fuerzas a lo sobrenatural; tiene que ser elevado a ello con la fuerza de lo sobrenatural mismo. Esta vida de la idea que se configura y se conserva a sí misma en el hombre, se expone como amor: primeramente, y según la verdad, como amor de la idea hacia sí misma, y luego, en la manifestación, como amor del hombre a la idea. Esto lo expusimos en nuestra primera lección.

Así sucede en general con todo amor; y, en concreto, no de otro modo con el amor al conocimiento de la idea, conocimiento hacia el cual debe elevarse el sabio. El amor de la idea en general a sí misma, y en concreto a su propia claridad, prorrumpe en el hombre arrebatado

y poseído en propiedad por ella como conocimiento de la idea; en el sabio maduro, en una claridad determinada y completa; en el sabio en formación, pretendiendo aquella claridad que ella puede ganar en este individuo y bajo estas circunstancias. Siguiendo el plan trazado en la primera lección, hablamos primero del sabio en formación.

En él, la idea tiende ante todo a captarse a sí misma en una forma determinada y a llevarse a la estabilidad en medio del oleaje de las múltiples representaciones que en permanente cambio se entrecruzan en su alma. Mediante esta tendencia, es arrebatado por la intuición de un saber que para él es aún desconocido y que no se le entrega en conceptos claros, sintiendo de cada cosa que capta que esto no es lo correcto, sin poder expresar claramente qué es propiamente lo que lo aparta de lo correcto ni cómo deba estar constituido lo correcto que hay que poner en su lugar. Esta tendencia de la idea en él se constituye de ahora en adelante en su propia vida, y en el supremo y más íntimo impulso de ella, y aparece en el lugar de un impulso que hasta entonces era sensorial y egoísta y sólo orientado a la conservación personal y al bienestar animal, subordinándolo a sí y por tanto aniquilándolo como impulso fundamental y único. En efecto, en adelante, igual que hasta ahora, la menesterosidad personal presente exigirá su satisfacción; sólo que esta satisfacción, incluso una vez superada la menesterosidad presente, ya no seguirá siendo, como hasta entonces, ni el pensamiento duradero, ni el objeto de la serena reflexión que ya no desaparece de la vista, ni el móvil de toda acción y omisión del ser pensante. Tan pronto como la naturaleza sensible haya recibido lo que le corresponde en justicia, el pensamiento liberado y provisto de una fuerza nueva retornará por sí mismo y sin forzamiento ni propósito externo desde el mundo ajeno al que fue arrojado hasta su patria, y se dirigirá al camino desde cuyos confines aquello intuido y desconocido resplandecía para él. Hacia esto desconocido es incesantemente arrastrado; en la porfía por ello se pierden sus mejores fuerzas espirituales.

A este impulso que se acaba de describir hacia algo espiritual no conocido claramente, se le llama genio: y se le llama así por buenos motivos. Es un elemento sobrenatural en el hombre que arrastra hacia otro elemento sobrenatural, y que indica su afinidad con el mundo espiritual y su patria originaria en este mundo. Si ahora se supone que este impulso, que de suyo debería tender a la idea divina en general en su unidad e indivisibilidad originales, de un modo igualmente original, y con la primera manifestación de un determinado individuo en el mundo sensible, se configura de tal modo que este individuo sólo puede primero aprehender la idea en un cierto punto de contacto, y únicamente a partir de este punto puede luego adentrarse paulatinamente en el todo; o si se quiere suponer más bien que este auténtico punto de contacto se configura en la materia múltiple que se le ofrece sólo durante el primer desarrollo de la fuerza individual, y que luego vuelve a aparecer cada vez en aquella materia que se le ofrece por azar y justo en un momento en que la fuerza se ha desarrollado ya lo suficiente: cualquiera de las dos posibilidades puede admitirse por igual, digo; pero, en la manifestación, el impulso que efectivamente se expresa y que aprehende algo se mostrará siempre como impulso hacia un aspecto determinado de la idea divina una y en sí indivisible, o, como cabe también decir conforme a la explicación de nuestra última lección: como impulso hacia una idea particular dentro de la esfera de todas las ideas posibles; o, si a este impulso se le llama genio, el genio se manifestará siempre como un genio particular para la filosofía, la poesía, la contemplación de la naturaleza, la legislación o semejantes, pero en modo alguno sencillamente como genio en general. Este genio particular, según el primer supuesto, se

ha particularizado en esta determinación suya ya desde su nacimiento; según el segundo supuesto, de nacimiento es sólo genialidad en general, y sólo merced al curso azaroso de la formación se ha transformado en genio para este campo determinado. La resolución de esta alternativa queda fuera de los límites de nuestra actual tarea.

Al margen de cómo se resuelva, en todo caso se evidencia en general lo imprescindible de la formación espiritual provisional y de un primer apremio a tratar y manejar conceptos y conocimientos para descubrir si en general hay genio; más adelante, se evidencia en particular la necesidad de aportar al hombre conceptos de diversas clases y naturalezas, para que o bien el genio que ya desde su nacimiento es particularizado encuentre a partir de ellos el tipo de materia adecuado a él, o bien el que no nació ya particularizado escoja de entre la pluralidad alguna materia determinada. Ya en esta primera formación espiritual se descubre el futuro genio. Todo impulso es un impulso de saber, que se encamina primero al saber, sólo al saber, y exclusivamente para saber, y que se manifiesta como deseo de saber.

Pero incluso después de que este impulso se ha destacado visiblemente, ya sea en el vivo seguimiento del enigma que nos fascina, ya en felices intuiciones de su solución, se requiere siempre aún de la aplicación proseguida y de la investigación ininterrumpida. A menudo se ha planteado la pregunta de si es el talento natural o es la aplicación aquello que fomenta mayormente el cultivo de las ciencias. Respondo: ambos tienen que unificarse; por sí solo, y sin el otro, no vale ninguno de los dos. Pues el talento natural o el genio no es sino el impulso de la idea a configurarse a sí misma. Pero, en sí, la idea no tiene contenido ni cuerpo alguno, sino que se construye éste para sí sólo a partir de las circunstancias científicas del momento, las cuales las procura exclusivamente la aplicación. A su vez, la aplicación no es capaz

sino de procurarle estas circunstancias y elementos a la figura que hay que construir; pero no es capaz de vincularlas orgánicamente y de insuflarles un alma viviente, sino que esto queda reservado exclusivamente a la idea, que se revela como talento natural. Que la idea, que en el verdadero sabio ha venido a la vida, intervenga en el mundo circundante, es la finalidad de su configuración. Ella debe constituirse en el principio vital supremo y en la más íntima alma del mundo circundante; por eso tiene que haber asumido precisamente el mismo cuerpo que porta este mundo circundante, habitar en él como en su morada, y mover cada uno de sus miembros, según propio arbitrio, conforme a la finalidad correspondiente, tal como todo hombre sano es capaz de poner en movimiento sus propias manos o pies. En quien el genio que lo inhabita, ya sea porque las vías para la formación sabia no le son accesibles, ya sea porque por pereza y vanidosa fatuidad las desdeña, en su formación se queda a mitad de camino entre él mismo y su época, y —lo que de esto último resulta— entre él y toda posible época y todo el género humano en todo momento de su formación, se ha abierto un abismo insalvable, y los medios del influjo recíproco están truncados. Aquello que pueda habitar en él, o, dicho más estrictamente, aquello que también en una formación proseguida pueda haberse establecido en él, él no puede explicarlo ni a sí mismo ni a los demás, ni constituirlo en regla prudente de su actuar y de este modo realizarlo en el mundo. Le faltan las dos partes necesarias de la verdadera vida de la idea: la claridad y la libertad. La claridad: su concepto fundamental no es para él transparente ni renovable en todos sus puntos y en todas direcciones comenzando por su raíz más íntima, por la cual, proviniendo de la divinidad, transita inmediatamente a su alma hasta todos los puntos en los que tiene que intervenir y configurarse en el mundo real, y en todas las formas determinadas que

tiene que asumir bajo cada condición. La libertad, que surge de la claridad y nunca es sin ella: en toda manifestación que se le presenta él no reconoce al primer vistazo la forma que el concepto tendría que asumir en ella, ni conoce el medio del cual tendría que servirse para ello, ni tiene este medio en su libre poder. Se le llama fantasioso, y éste es su nombre acertado. En cambio, aquel en quien la idea se ha configurado completamente, contempla toda la realidad a partir de ella, como su único foco de luz, y con su mirada penetra interiormente aquella en esa misma luz; de todo cuanto se refiere a su idea, comprende desde ella cómo se ha constituido así, qué hay de legítimo en ello, qué le falta aún para ser legítimo, de qué modo tendría que hacerse legítimo; y, además, tiene en su libre poder el medio para esta legitimación. Sólo entonces la configuración de la idea se ha completado en él, y él es un sabio maduro: aquel punto en el que el sabio pasa a ser libre artista es el punto de culminación del sabio. Por tanto, incluso después de haberse mostrado el genio y de que se haya vuelto visible una vida de la idea que se configura a sí misma, hasta culminar esta configuración precisa de la aplicación proseguida. Que tras la culminación del sabio comience la época de formación del artista, que también ésta requiera de la aplicación, que sea infinita: esto no se halla en el ámbito de nuestra presente tarea, y lo recordamos sólo de paso.

Pero digo que también tras la manifestación del genio se requiere de la aplicación: ¿igual que si pretendiera hacer esta aplicación dependiente de mi prescripción, de mi dictamen y de mi demostración de su necesidad, y engendrar de este modo la aplicación que falta? Más bien, ahí donde el genio ha aparecido efectivamente, ahí se encuentra por sí misma la aplicación, y se multiplica en un incremento constante, y mueve incesantemente al sabio en formación hasta su culminación; en cambio,

ahí donde no se encuentra la aplicación, no fue el genio ni el impulso de la idea los que aparecieron, sino algo mucho más vulgar e indigno en su lugar.

La idea no es un ornamento particular, pues el individuo como tal no reside en la idea, sino que ella tiende a manar en todo el género humano, a vivificar nuevamente a éste y a reconfigurarlo según ella misma. Éste es el carácter constante de la idea; y lo que es sin este carácter, no es la idea. De ahí que, ahí donde ella gana una vida, tiende irremisiblemente, mediante su propia vida, y en modo alguno mediante la vida individual, a esta eficiencia general. A quien ella ha arrebatado efectivamente, lo mueve entonces contra la voluntad y el favor de la naturaleza sensible en él, y justamente como instrumento pasivo, hacia esta eficiencia general, hacia la habilidad para ella y la aplicación que su adquisición exige. Enteramente por sí misma, y sin requerir para ello del propósito de la persona, no cesa de obrar ni de desarrollarse hasta haber ganado la forma viviente y configuradora de la circunstancia que ella, bajo estas condiciones, puede ganar. Ahí donde, con los medios presentes y accesibles para el desarrollo de la formación sabia —pues el segundo caso de que estos medios no estén presentes o no sean accesibles a la persona no entra aquí en consideración—, ahí donde, digo, en el primer caso, la persona, en la autoconciencia de que tiene algo afín a la idea o al genio, se queda detenida, ahí no hay ni idea ni genio, sino que sólo hay presente una naturaleza vanidosa, que ante un semejante suyo querría acicalarse con algo extraordinario. Una naturaleza tal se expresa ante todo en la autoobservación de sus propiedades y preferencias y en el voluptuoso aferrarse a ellas, con las cuales, en la mayoría de las casos, van unidas desdeñosas miradas de soslayo a las propiedades y dones personales de otros; en cambio, quien es arrastrado incesantemente por la idea no tiene tiempo libre para pen-

sar en sí mismo, ni, absorbido con todos sus sentidos en el asunto, calibrar su propio talento o el de otros para este asunto. Ahí donde hay algo de talento, éste ve el asunto, pero en modo alguno se ve a sí; tal como el ojo sano se adhiere al objeto, pero en modo alguno bizquea hacia sí mismo. Por tanto, es seguro que en tales no vive la idea. ¿Qué es entonces, pues, lo que los vivifica y arrastra a la acaso rápida y asidua agilidad que nosotros apreciamos en ellos? Justamente su orgullo y vanidad enérgicos, junto con el desesperado propósito de aplicarse a una naturaleza vulgar a despecho de ella, es lo que los entusiasma, lo que los empuja y espolea, y lo que les sirve en lugar del genio. ¿Y qué es, pues, aquello que ellos engendran, y que para la mirada vulgar, que no se encuentra en lo puro y lo claro, y que en particular no atiende al criterio exclusivo de todo lo verdaderamente ideal, a la claridad, la libertad, la prudencia y el rasgo del artista, aparece como si fuese la idea? ¿Qué es aquello? O bien algo que ellos mismos han ingeniado o se les ha ocurrido, de lo cual, si bien jamás alcanzarán a entenderlo, esperan, sin embargo, que aparecerá como nuevo, flamante, paradójico, y que, por tanto, resplandecerá muy lejos, y con lo cual se lanzan a su buena ventura en la esperanza de que, en su seguimiento, ellos mismos u otros descubrirán un sentido para ello. O bien lo toman prestado de otros, lo invierten, lo desplazan y trastruecan para que no se reconozca fácilmente en ello la figura primera; injurian, por precaución, la primera y verdadera patria de lo tomado en préstamo, diciendo que ahí no se puede coger nada, que a los imparciales no se les ocurre indagar ahí si ellos mismos no han cogido acaso de lo suyo[11].

En una palabra: autocomplacencia, autoalabanza y

[11] Supuestamente una referencia tácita a Schelling, Friedrich Schlegel y Hegel.

autoadmiración, aunque también esta última permanezca celosamente oculta a los ojos del observador, y la pereza que surge de ellos junto con el desdeño de lo ya presente en la derrota de la formación sabia, dan seguro testimonio de la falta de verdadero talento: olvidarse de sí mismo y disolverse en el asunto, y desde el pensamiento en él no poder retornar a pensamiento alguno en sí mismo, es la compañía inseparable de todo verdadero talento. De aquí se sigue que todo verdadero talento, sobre todo en las vías de su primer desarrollo, aunque también después y una vez llegado a la madurez, se ve rodeado de una tierna modestia y una pudorosa virginidad. Quien siempre mira por sí mismo qué es lo que le conviene y lo que hay en él, y lo descubre antes que nada, de seguro que en él no hay mucho.

De ahí que quede lejos de mí, caso de que aquí entre nosotros se encuentre un talento floreciente, enturbiar su tierno pudor y vergüenza con la exhortación general a examinar en sí mismos si ustedes están arrebatados por la idea. Más bien les desaconsejo premiosamente este autoexamen propuesto a la pregunta formulada. Y para que esto no parezca consecuencia de una mera astucia del adoctrinante y una precaución llevada quizá demasiado lejos, sino que se evidencia como resultado de la necesidad absoluta, añado que esta pregunta planteada ni nadie puede responderla por sí mismo, ni puede recibir de otro la respuesta segura; que, por tanto, la verdad no aparecerá en un autoexamen, sino que, por el contrario, el discípulo es conducido a aquella autocomplacencia, a aquel egoísta demorarse en sí mismo merced al cual, a la larga, cualquiera se pervierte hasta el fondo tanto en lo intelectual como en lo moral. Hay signos en abundancia por los que se puede conocer que en un estudiante el talento presente, pero acaso oculto, aún no ha aflorado, y en el futuro, mediante contraste con lo dicho hoy, encontraremos ocasión para señalar los más dignos

de atención; pero sólo hay un criterio decisivo para determinar si ha habido talento o no; y este único criterio decisivo sólo se puede aplicar tras el resultado completo. Quien efectivamente se ha convertido en un sabio y artista completo en el sentido señalado, habiendo abarcado su mundo desde su idea penetrada con claridad, y habiendo sido capaz de intervenir libremente a partir de esta idea en cada punto de este su mundo, éste ha tenido talento y ha sido arrebatado por la idea, y se le puede decir que ha sido arrebatado por ella; quien, a pesar del más aplicado estudio, llega en cambio a la edad madura sin haberse elevado a la idea, él ha estado sin talento y sin contacto con la idea, y también se le puede decir ahora esto: pero a aquel que se encuentra todavía en el camino no se le puede decir ninguna de estas dos cosas.

En esta disposición de las cosas, tan sabia como necesaria, al discípulo estudiante que no puede saber en absoluto si posee talento o no, no le queda sino actuar siempre como si en él lo hubiera, pues finalmente tendrá que aflorar y ponerse bajo todas las condiciones y en todas las situaciones en las que, caso de que esté presente, tiene que aflorar; y aprovechar con incansable aplicación y en una fiel entrega del ánimo entero todos los medios que se le ofrezcan. Supuesto el caso peor de que al final de su estudio resulte que desde toda la cantidad de sabiduría acumulada jamás le ha resplandecido un destello de la idea, le queda, sin embargo, cuanto menos una conciencia que es más imprescindible que el genio, y con cuya ausencia el posesor del más grande genio es menos valioso que él: la conciencia de que no ha dependido de él el no haber sido más, y que ha sido voluntad de Dios, a la que tiene que adherirse con alegría, el sitio en el que se ha quedado. El talento no se puede exigir de nadie, pues es un don libre de la divinidad; pero íntegra aplicación y resignación a su naturaleza se puede exigir de todos: también esta honradez fundamental es la idea divina

en su forma más general, y ningún ánimo, sólo con que sea cabal, queda sin comunidad con la divinidad.

Los sabios conocimientos adquiridos por medio de aquella sincera tendencia hacia algo superior lo convertirán siempre en un instrumento valioso para otros que se han formado más y que han llegado a la posesión de la idea. Gustosamente, y sin celos ni envidia ni una corroyente porfía hacia alturas para las que no ha sido hecho, se someterá a aquéllos y se entregará a su guía con una fidelidad convertida ya para él en una nueva naturaleza; esto es, alcanzando la certeza de haber cumplido su designio, como lo último y supremo que en cualquier situación puede alcanzar el hombre.

CUARTA LECCIÓN

DE LA INTEGRIDAD EN EL ESTUDIO

Si alguien debe llegar a ser un verdadero sabio, y que, en consecuencia, la idea divina del mundo gane en él por un lado aquella claridad, y por otro lado aquel influjo en el mundo circundante que puede ganar bajo estas circunstancias, entonces esta misma idea, merced a su propia fuerza interior, tiene que arrebatarlo y arrastrarlo incesantemente hasta el fin.

En nuestra exposición de la esencia del verdadero sabio, estamos ahora con la descripción del sabio en formación o estudiante.

Si éste está efectivamente arrebatado por la idea o, lo que es lo mismo, si tiene genio y verdadero talento, entonces queda elevado por encima de todas nuestras prescripciones; sin nuestra intervención, e incluso sin la suya propia, este talento alcanzará en él su determinación; todo lo que hay que decir en este caso, también lo dijimos en la última lección.

Pero, según inteligimos igualmente en la misma clase, el sabio en formación no puede decidir si tiene talento —en el sentido que nosotros hemos dado a la palabra— o no, ni puede decidirlo otro en su lugar y desde dentro

de su alma. Por tanto, no le queda sino actuar con completa e interna cabalidad, como si en él estuviera oculto un talento que en su momento tendrá finalmente que aflorar. Incluso el talento efectivo, ahí donde está presente, se expresa justamente como aquella integridad en el estudio; ambos se identifican nuevamente en la manifestación y se ajustan por completo.

Al margen de aquel signo de talento que, al menos en el sabio en formación, es insondable, tenemos ahora que exponer exhaustivamente sólo las expresiones de la integridad en el estudio, y estamos seguros de haber expuesto la imagen precisa de aquel que estudia según el modo recto. El estudiante íntegro es para nosotros el verdadero estudiante en general, y ambos conceptos se disuelven uno en otro.

La misma integridad en general, según advertimos igualmente antes, es una idea divina, y es la idea divina en su forma más general en la que reclama a todos los hombres. Ella obra, por tanto, igual que la idea en general, con su propia fuerza interior; sin intervención del amor personal del individuo, e incluso aniquilando, en la medida en que puede, este amor personal propio, e, igual que hemos dicho hasta ahora del genio, en el hombre ella se constituye a sí misma en una vida propia, arrastrándolo inexorablemente y abarcando todo su pensar y todo su hacer. Su hacer, he dicho; la integridad como idea es pues una idea inmediatamente práctica, que determina el actuar exterior, en apariencia libre, del hombre; en cambio, el genio opera ante todo interiormente y sobre la intelección. Quien tiene en efecto talento, estudiará con éxito feliz, y por doquiera le brotarán luz y claridad desde los objetos pensados hasta el fin: a quien tiene integridad en el estudio no se le puede prometer con seguridad esta ventura, pero al menos no habrá dependido de él si no la consigue, y no desaprovechará nada de cuanto esté en su poder para alcanzarla; incluso aunque no llegue a participar del éxito feliz, se habrá hecho digno de él.

La integridad, como una convicción viva y que se ha vuelto imperante, se dirige a la persona individual de aquel que ha arrebatado, y lo contempla como estando bajo una legislación determinada, como existiendo meramente por mor de una cierta determinación y como medio para un fin superior. El hombre debe ser y hacer algo, su vida temporal debe dejar un resultado imperecedero y eterno en el mundo espiritual; la vida de todo individuo particular debe dejar un resultado peculiar, que sólo le corresponde a él y que sólo de él se exige; así contempla el hombre íntegro toda vida personal de los hombres en el tiempo, y así en particular aquella vida que le es más próxima, la suya propia; y de otra manera no es capaz de pensar la vida humana aquel en quien esta integridad ha devenido idea viviente. Él parte de esta convicción, retorna a ella constantemente y según ella se orientan todas sus demás convicciones. Sólo en la medida en que obedece aquella ley y cumple aquella determinación que él reconoce como la suya, puede tolerarse y soportarse a sí mismo; todo cuanto en él no se orienta a aquel fin supremo y no se evidencia como medio para su consecución, lo desprecia, lo odia y lo desea aniquilado. Considera su misma persona individual como un pensamiento de la divinidad; y su determinación y la finalidad de su existencia es justamente lo que la divinidad ha pensado de él. Ésta es, en un rasgo, la idea de la integridad, ya se sirva el hombre íntegro de esta palabra o de otras.

Si bien, como se acaba de recordar, a la mera integridad como tal no se le puede prometer con seguridad que en el estudio en particular o para cualquier otro fin que se proponga en general tendrá un éxito feliz, sin embargo, en ello se expresa la fuerza autónoma de la idea, que avanza segura hacia su fin, y al hombre ínte-

gro se le puede prometer con seguridad que en la misma integridad, en su fijación y su incremento, encontrará su éxito feliz. En el avance por el camino de la rectitud, cada vez le será menos necesario exhortarse y animarse y luchar contra la desgana que siempre retorna, sino que el modo y la convicción recta y legal le vendrán por sí mismos, imperando en él y convirtiéndose en una segunda naturaleza. Haz con rectitud lo que haces, por ejemplo tu estudio, caso de que estudies; si te resultará aquello que haces, como aquí el estudio, eso confíaselo a Dios; y tú se lo confías a él, tan cierto como que te has enfrentado a tu obra con rectitud; la adquisición de la rectitud y, aun antes que eso, la paz imperturbable, la alegría interior y una inmaculada certeza te resultarán infaliblemente.

Como se ha dicho, el hombre íntegro considera en general su vida personal libre como determinada inalterablemente por el pensamiento eterno de la divinidad; el estudiante íntegro en particular se considera a sí mismo como determinado por este pensamiento de la divinidad a ser arrebatado por la idea divina de la constitución del mundo, y a que ésta alcance en él una determinada claridad y un determinado influjo sobre el mundo que lo rodea. Así concibe su determinación; pues en eso consiste la esencia del sabio; y tan cierto como que se ha encaminado al estudio con integridad, es decir, con el presupuesto de que la divinidad tiene un propósito con su vida y que él tiene que disponer todo su actuar libre conforme a esta intención, así ha presupuesto: es la voluntad divina que llegue a ser un sabio. No importa aquí si nosotros mismos hemos escogido para nosotros esta profesión con libertad y prudencia, o si otros en nuestro lugar han elegido ponernos en el camino de la preparación para ello y nos han cerrado toda otra profesión. ¿Cómo alguien, en sus años de mocedad, en los que por lo común se resuelve y en la mayoría de los casos tiene

que resolverse la elección de la profesión, podría tener la madurez y la prudencia para decidir por sí mismo si él tiene la aún no probada ni desarrollada aptitud para las ciencias? Cuando alcanzamos el juicio, la elección de la profesión está ya hecha, se ha hecho sin nuestra participación, pues por aquel entonces no teníamos ninguna capacidad para ello, y ahora no podemos regresar; para las condiciones invariables en las que nuestra libertad se encuentra emplazada, esta necesidad se equipara por completo con la voluntad divina respecto de nosotros. Si la elección hecha por otros hubiera sido fallida, no habría sido entonces error nuestro; no podemos decidir ni podemos prever si ha sido fallida: si hubiera sido fallida, entonces nuestro asunto sería rectificar el error en la medida en que dependiera de nosotros. En cualquier caso es la voluntad divina que todos, en la situación en que la necesidad los ha puesto, hagan todo cuanto en ella deba acontecer. Nosotros hemos venido a la situación de estudiar; por tanto, con toda seguridad es la voluntad divina que nos consideremos como sabios en formación y como todo aquello que reside en este concepto.

Este pensamiento, con su inconmovible certeza, arrebata y colma ahora el alma de todo estudiante cabal: el pensamiento de que yo, al margen de cómo me llame, esta persona determinada y expresamente determinada, existo y he venido a la existencia para que, en mí, el eterno juicio de Dios acerca del mundo sea pensado en el tiempo desde otro aspecto hasta ahora enteramente oculto, y gane claridad e intervenga en el mundo de un modo tal que jamás pueda ser extirpado; este aspecto del juicio divino vinculado a mi personalidad es lo único verdaderamente existente en mí; todo lo demás que yo aún me atribuyo son sueños, sombras, nada: sólo aquél es lo imperecedero y eterno en mí, todo lo demás se desvanecerá en la nada, de la cual, sólo en apariencia, pero jamás según la verdad, ha surgido. Este pensamiento

colma mi alma entera; sea ahora pensado y expresado claramente o no, todo lo demás que explícitamente se piensa, se expresa, se desea y se quiere, cabe reducirlo a aquél como a su premisa suprema, cabe explicarlo sólo desde aquél, y pensarlo como posible sólo bajo su supuesto.

Merced a este principio originario de todo su pensamiento, él, junto con el objeto de su actividad, la ciencia, se volverá para sí mismo digno y santo por encima de todo. Él mismo se vuelve a sí digno y santo. Que él no repose vanidoso sobre la preferencia de su determinación, frente a otras determinaciones inaparentes, a pensar el juicio divino e introducirlo en el mundo; ni que, contemplándolas, las contraponga y honre, por tanto, a su persona como mejor que a las otras. Si un tipo de la determinación humana nos parece más preferente que otro, esto no es debido a la superioridad de los individuos, sino a que la superioridad de la idea divina se destaca en el primer tipo más claramente. El hombre no tiene valor propio alguno más que cumplir con lealtad su determinación, sea ésta del tipo que sea; y aquí, con entera independencia del tipo de las determinaciones, todos pueden ser iguales entre sí. Acerca de esto, el sabio en formación todavía no sabe si alcanzará la auténtica finalidad de su estudio, la posesión de la idea, ni, por consiguiente, si aquella determinación sublime es la suya; sino que sólo está sujeto a presuponer tal posibilidad. Si bien el sabio completo, del cual no hablamos ante todo aquí, después de tener el éxito en la mano, puede reconocer fácticamente su determinación, sin embargo persisten también para él los requerimientos de la idea por él aprehendida de desarrollabilidad y desarrollo, y persistirán hasta el final de su vida, y de este modo jamás tendrá tiempo para plantear consideraciones sobre la preferencia de su determinación, si es que tales consideraciones tampoco fueran en sí mismas banales. Todo orgullo se fundamenta en lo que se cree ser:

ser, en un ser quiescente y completo, y justo por eso el orgullo es en sí mismo fútil y contradictorio; pues justamente aquello que uno es y en lo que el eterno devenir se detiene, uno no lo es verdaderamente. Nuestro ser verdadero e inmediato en la idea divina aparece incesantemente como requerimiento de un devenir y, en consecuencia, como desdén hacia nuestro ser estático actual; y de este modo la idea nos hace verdaderamente modestos, y en presencia de su majestad nos postra en el polvo. El vanidoso, mediante su misma vanidad, demuestra que es más menesteroso de humildad que cualquier otro, pues, creyendo ser algo, revela con eso que no es verdaderamente nada.

De ahí que el estudiante, merced al pensamiento expuesto, se haga a sí mismo santo y digno por encima de todo, no respecto de aquello que es, sino respecto de aquello que debe llegar a ser y siempre deberá ser. La auténtica autodegradación del hombre consiste en hacerse medio para algo temporal y perecedero, y en dignar el cuidado y el esfuerzo a algo que no sea lo imperecedero y eterno. En este sentido tienen que ser todos santos y dignos para sí, y así también el estudiante.

¿Con qué fin, oh joven estudiante, consagras esta aplicación a las ciencias, la cual, sea grande o pequeña, siempre cuesta un esfuerzo? ¿Con qué fin fatigas tu atención cuando mucho más a gusto dejarías vagar tus pensamientos, y te privas de ciertos goces para los que no te faltan las ganas? Si respondes: para no tener jamás que pasar hambre; para percibir un buen abasto y un cómodo apaño del que me pueda complacer; para que mis conciudadanos me honren y yo pueda moverlos más fácilmente para la satisfacción de mis deseos: entonces te pregunto: ¿quién es pues este tú, por cuyo futuro cuidado y bienestar tan vivamente te interesas, y por quien ya te esclavizas y sacrificas? Es aún muy incierto que se llegue alguna vez al esperado cuidado; pero, supuesto

que se llegara y que tú cuidaras de este tú a lo largo de una buena serie de años, ¿cuál será por fin el final de todo? Todo cuidado encontrará su fin, y el cuerpo cuidado desfallecerá y se transformará en un cúmulo de ceniza. ¿Y para eso quieres comenzar la monótona y a menudo gravosa tarea de la vida, que siempre retorna en la misma figura, y, a sabiendas, fatigarte todavía con la carga que en principio trae consigo? Yo al menos, bajo esta condición, comenzaría la novela directamente por el final e iría ya hoy a mi tumba, adonde tarde o temprano tengo que ir. O si, con una apariencia más loable, pero no más profundamente, respondes: quiero volverme útil para mi prójimo y fomentar su bienestar, entonces te pregunto: ¿para qué servirá ahora pues tu utilidad? Tras una serie de años, de todos a los que quieres servir y, según te lo concedo voluntariamente, querrás servir, no existirá ya ninguno, ni nadie obtendrá el más mínimo provecho de tu utilidad. Has empeñado tu esfuerzo en lo pasajero; aquél perece, y tú pereces con él, y llegará un tiempo en el que todo rastro de tu existencia quedará extirpado. No así el estudiante digno, si es que se ha dirigido a su tarea sólo con el principio de la integridad. Yo soy, se dice; pero, tan cierto como que soy, existo mediante un pensamiento de la divinidad, pues sólo ella es la fuente de la existencia, y fuera de ella no hay existencia alguna. Lo que yo soy mediante y en este pensamiento, lo soy antes de todo tiempo y lo seguiré siendo con independencia de todo tiempo y de todo cambio de tiempo. Quiero tender a conocer esto; en realzarlo quiero empeñar todas mis fuerzas; entonces éstas están empleadas en lo eterno, y su resultado permanece en lo eterno. Yo soy eterno, y queda por debajo de la dignidad de lo eterno el derrocharse a sí mismo en la caducidad.

Desde este mismo principio, al estudiante también se le vuelve venerable el objeto de su actividad, la ciencia. En su ingreso en el dominio de las ciencias, al sabio

en formación le salen al encuentro algunas cosas que se le presentan como extrañas y arbitrarias, como insignificantes e inaparentes; él no es capaz de concebir el fundamento de su necesidad, su influjo en el dominio entero de las ciencias, que él aún no abarca de un vistazo. ¿Qué sería aquello que el principiante, que primero debe componer sólo las partes del todo, fuera capaz de explicarse a partir del todo, que aún no tiene? Descuidando y despreciando uno en esto lo incomprensible para él, y permaneciendo de este modo ignorante; aprendiéndolo otro mecánicamente y con una fe ciega, en la esperanza de que ya le será útil para algún negocio de su vida: el hombre íntegro, de un modo digno y noble, lo capta en la idea general que él tiene de la ciencia. Lo que aún se le presente pertenece en todo caso al círculo de aquello a partir de lo cual la idea divina está determinada a arrebatarlo, y a la materia en la cual lo eterno debe configurarse y ganar una forma en él. Si a aquel que carece de ambas cosas, de talento y de integridad, la ciencia se le aparece como un mero medio para alcanzar fines terrenos, entonces a quien se consagrara a ella tan sólo con el corazón íntegro, aquella se le manifestaría no sólo en su rama superior que toca inmediatamente lo divino, sino también hacia abajo, hasta los conocimientos preliminares más inaparentes, como algo pensado y clausurado en la idea eterna de la divinidad misma, y pensado expresamente para él y respecto de él, para que de este modo culmine su obra en él y, a través de él, en todo el eterno sistema del mundo.

Y, así, su persona se le santifica cada vez más mediante la santidad de la ciencia, y al mismo tiempo la ciencia mediante la santidad de su persona. Su vida entera, por muy insignificante que parezca exteriormente, ha recibido en su interior un sentido completamente diferente y un significado nuevo. Lo que pueda resultar o no resultar de esta vida, es siempre una vida divina. Y para hacerse

partícipe de esta vida no se requiere ni en el estudio ni en cualquier otra ocupación humana de talentos especiales, sino sólo de la buena y viva voluntad, a la cual ya se le revelará por sí mismo el pensamiento de nuestra determinación superior y nuestra subordinación a una ley eterna, juntamente con todo lo que de ahí se sigue.

QUINTA LECCIÓN

CÓMO SE MANIFIESTA LA INTEGRIDAD DEL ESTUDIANTE

Las lecciones que ahora retomo[12] comenzaron bajo ciertas circunstancias desfavorables. Ante todo, tuve que

[12] En los primeros días de julio, Fichte suspendió sus lecciones sobre las instituciones y sobre la esencia del sabio porque la audiencia se había reducido a la mitad. Cuando comentó este asunto en la clase privada advirtió expresamente: «Con las lecciones públicas me encuentro en un apuro similar. También en ellas el auditorio está vacío. [...] Tengo que parecer ridículo. Por consiguiente, suspendo aquí [*sc.*, las lecciones públicas] hasta nuevo anuncio, hasta que o bien [encuentre un motivo para continuarlas], o me piense una manera para [convertirlas] en un *privat*[*issimu*]*m* gratuito para una selección de nobles jóvenes a quienes considere dignos de ello.» El 8 de julio, treinta y un oyentes enviaron un despacho a Fichte con el ruego de retomar las lecciones, pues «un muy considerable número [de estudiantes] sigue sus lecciones con constante aplicación y atención concentrada». Después de esto, Fichte retomó su actividad doctrinal, en concreto con la lección del 9 de julio sobre las instituciones. Cuándo prosiguió con las lecciones públicas no puede averiguarse; pero él mismo indica que «las últimas lecciones [en este tiempo]» sobre las instituciones eran las lecciones «acerca de la diferencia entre la visión filosófica y la histórica». Cabe, por tanto, suponer

captar mi asunto desde una perspectiva cuya altura no todo estudiante habría estado preparado para alcanzarla. Un profesor recientemente empleado en una Universidad no puede conocer convenientemente y a fondo el grado de formación científica que se halla en curso público; es asimismo natural presuponer que los medios para dicha formación que desde hace ya tiempo hemos tenido notoriamente a disposición se han empleado ya. Pero, aunque yo hubiera podido saber y prever que el público en su totalidad no iba a estar lo suficientemente preparado para una visión tal, no habría podido, sin embargo, captar mi asunto de otro modo sino como lo capté, o bien habría tenido que dejarlo intacto en absoluto. Uno no debe demorarse en la superficie y repetir sólo que en otra forma lo dicho ya cien veces: quien no puede otra cosa, haría mejor en callar por completo: pero quien lo puede, no tolera hacerlo de aquel modo. Más aún, las partes individuales de lo que en sí es un todo sistemático tuvieron que interrumpirse por un intervalo de semanas; y también el decoro me prohibía recordar expresamente para estas lecciones lo que yo había propuesto en general para toda explicación filosófica: repetir lo expuesto en su conexión y, antes de cada nueva lección, adentrarse de nuevo en el todo y en su espíritu. Por fin, en estas lecciones, a diferencia de las otras que imparto, la exposición no es enteramente libre[13] y condescendiente con el tono de confianza de un diálogo, sino que está efectivamente elaborada, y se dicta, por tanto, tal como está escrita. También consideré conforme

---

que las lecciones públicas no se prosiguieron hasta la segunda mitad de julio.

[13] Las otras lecciones son, primero, las lecciones privadas sobre las instituciones y, segundo, las lecciones sobre la Doctrina de la Ciencia para un círculo escogido de personas, que Fichte no comenzó hasta el 18 de junio y que, a diferencia de las otras, no interrumpió.

al decoro enriquecer igualmente estas lecciones con toda la instrucción exterior que me permitiera el tiempo que me quedaba libre de mis otros trabajos y que podía dedicar a éste. Las exposiciones públicas son libres dones de un profesor académico; y, como regalo, quien no es mezquino da gustosamente lo mejor que es capaz de dar.

Las dos circunstancias referidas en último lugar no pueden salvarse, y a ustedes no les queda sino transformarlas de contrarias a beneficiosas para ustedes. Para aquellos que siguen mis lecciones privadas, gracias a la última lección sobre la diferencia entre la visión filosófica y la histórica, la primera circunstancia está eludida: y considero que estas clases les han preparado lo suficiente para captar aquella visión de nuestro asunto que emprendemos aquí. Hoy quiero ante todo recabar el conjunto que tratamos en la forma que ustedes ya conocieron entonces, exponerlo en esta forma y, desde ella, repetirlo.

Sea lo que sea aquello que el hombre somete a su consideración, puede considerarse de un doble modo y, en cierta manera, con un doble órgano sensorial: o bien históricamente, con el mero tacto interno, o bien filosóficamente, con el ojo interior; y de este doble modo puede concebirse igualmente el asunto que investigamos aquí, la esencia del sabio. La visión histórica concibe las opiniones presentes acerca del asunto, trata de escoger de entre ellas la más general y dominante, la establece como verdad, pero no consigue nada verdadero, sino una mera ilusión. La filosófica capta las cosas tal como éstas son en sí, es decir, en el mundo del pensamiento puro, cuyo origen primigenio es Dios, y, por consiguiente, tal como Dios tendría que pensarlas, caso de que le fuera atribuible el pensamiento. Cuál sea la esencia del sabio, como una pregunta filosófica, significa, por tanto, lo siguiente: cómo tendría Dios que pensar la esencia del sabio, caso

de que él pensara. En este sentido[14] hemos tomado la pregunta planteada, y en este sentido la hemos respondido del siguiente modo. En primer lugar: Dios ha pensado el mundo en general no sólo tal como éste es y se encuentra, sino también tal como debe seguirse configurando por sí mismo; además de lo que él es, en el pensamiento divino de él se halla aún el principio de un desarrollo eterno, y en concreto de un desarrollo a partir de lo supremo que se encuentra en él, los seres racionales, por medio de la libertad misma. Si ahora estos seres racionales deben realizar mediante su acción libre aquel pensamiento divino del mundo acerca de cómo éste debe devenir, entonces, antes que nada, tienen que captar y conocer este pensamiento mismo. Tampoco son capaces de esta captación y conocimiento de aquel primer pensamiento fundamental divino si no es en virtud de un segundo pensamiento divino, el pensamiento de que ellos, justamente éstos a quienes les es otorgado, deben captar aquel pensamiento. Aquellos que en el pensamiento divino creador del mundo son pensados como debiendo captar en parte aquel primer pensamiento fundamental divino, son pensados en él como sabios; y, a la inversa, los sabios son posibles y, ahí donde se encuentran, son reales sólo merced al pensamiento divino; y en el pensamiento divino son tales que piensan en parte a Dios y su pensamiento fundamental del mundo; y en particular son sabios en la medida en que, mediante los medios para la suprema formación espiritual que en cada época hay a disposición, asimismo no sin el pensamiento divino, se han elevado a aquel pensamiento.

Aquel pensamiento divino del hombre como un sabio,

[14] Orig. *Geist*, lit. «espíritu», tal como *Ueber Geist und Buchstab in der Philosophie* ([1795]/1800), *Akademie-Ausgabe* I, 6. *(N. del T.)*

tiene que arrebatar ahora al hombre mismo y transformarse en su alma íntima, la auténtica vida verdadera en su vida. Esto puede suceder de dos maneras, ya inmediatamente, ya mediatamente. Si aquel pensamiento arrebata al hombre inmediatamente, entonces se configura en él enteramente por sí mismo, sin intervención ajena alguna, en tal conocimiento del plan divino del mundo, tal como puede aparecer en este individuo; todo su pensar y hacer se encamina por sí mismo por la vía más recta hacia este fin; lo que hace él sobre este suelo es bueno y recto y sin falta, pues ello mismo es acción divina inmediata. A esta manifestación la llamamos genio. Sólo que en casos concretos no puede decidirse jamás si un individuo está bajo este influjo inmediato del pensamiento divino o no.

O el segundo caso, que es el más general; el pensamiento divino del individuo como sabio arrebata al hombre y lo entusiasma y vivifica tan sólo mediatamente. En su situación, que tiene que reconocer como determinada sin su participación y como el pensamiento de la divinidad, se encuentra en la necesidad de estudiar. Aprehende cabalmente esta determinación justamente mediante el pensamiento de que es el pensamiento divino de él y acerca de él; pues se le llama el pensamiento de que Dios tiene una intención con nuestra existencia. Merced a esta comprensión de su determinación, no de que ella sea en general una tal, sino de que es una tal única y exclusivamente merced al pensamiento divino, tanto su persona como su quehacer, la ciencia, se le vuelven venerables y sagrados por encima de todo. El último pensamiento fue el que confrontamos en la lección anterior, y a partir de él pretendemos continuar hoy nuestras conclusiones.

Este pensamiento de la divinidad y santidad de su determinación es el alma de su vida, el impulso que empuja todo lo que brota de él, el éter en el que se sumerge todo cuanto le rodea. Sus expresiones y manifestacio-

nes en el mundo sensible son, pues, sin más de acuerdo con aquel pensamiento. Él no quiere actuar en consonancia con él, no se exhorta, no se empuja ni se fuerza a un actuar tal, sino que no puede en absoluto actuar de otro modo; si actuara en contraposición a él, tendría entonces que exhortarse, empujarse y forzarse a sí mismo, y en tal caso su acción no le resultaría.

Capten ustedes esto fijamente en su alma aquí, en la transición desde la idea de un estudiante íntegro hasta su manifestación exterior. Nuestra doctrina moral, caso de que sea una doctrina moral lo que aquí se ha expuesto[15], no ordena: exactamente igual que toda filosofía, se mantiene dentro de la legalidad y la necesidad, y meramente describe lo que de allí se sigue y lo que no se sigue. Si esta doctrina moral pudiera permitirse un deseo hacia afuera y esperar un éxito, éste sería sólo desentrañar la fuente del bien de la roca árida y seca, y aquella manantía[16] entonces por sí misma en su pureza prístina; mejorar interiormente la savia del tronco; pero en modo alguno, mediante artes fatuas, adherirle frutos ajenos que no pueden crecer de esta madera. Por consiguiente, muchas cosas de las que podría parecer que corresponden aquí no las trataré en absoluto, y de algunas cosas que voy a tratar hablaré con una moderación inesperada; en modo alguno como si yo no supiera que lo mismo no soporta también otras consideraciones o que en estas consideraciones hay que hablar de ello con más dureza, sino porque aquí quiero atener lo real sólo a la santidad del ideal, que en absoluto debe ser arrastrado hacia ciertas honduras de la depravación. Que sea un maestro moral externo quien quiera serlo; aquí no queremos entrar en

[15] V. la distinción que Fichte establece entre la moralidad inferior y la superior en *Das System der Sittenlehre* (1798).

[16] Referencia a Ex XVII, 5, 6, y Jn VII, 38.

contacto ninguno con lo depravado, para lo cual los estímulos externos son también estímulos.

La concepción de su determinación como un pensamiento divino le vuelve al estudiante su propia persona santa y venerable, dijimos en primer lugar. Esta visión de su persona se mostrará en su vida externa enteramente por sí misma, y sin que él necesite quererlo o pensar en ello: en una inocencia e independencia sagradas, sin que él sepa propiamente eso mismo, no apareciendo en el campo de su mirada ninguna otra vida en absoluto.

Para describir su vida de un trazo: rehúye el contacto con lo depravado y lo innoble. Donde esto lo alcanza, lo empuja atrás: tal como aquella conocida planta retrocede ante el contacto del dedo. Ahí donde se procede depravada e innoblemente no lo encontraréis: antes de acercársele demasiado, lo ha echado atrás.

¿Qué es depravado e innoble? Éste no es su modo de preguntar; en cada caso concreto le adoctrina inmediatamente su sentido interno. Sólo nosotros preguntamos así, para describir su vida bella y regocijarnos en su imagen.

Depravado e indigno es lo que arrastra abajo la fantasía e insensibiliza el gusto por lo santo. Dime adónde vagan tus pensamientos cuando no los orientas con mano severa a algún fin, sino que les concedes descanso, adónde se precipitan entonces, adónde retornan por sí mismos como a su patria más querida, de qué te regocijas en la más íntima profundidad de tu ánimo cuando quieres regocijarte: y yo te diré qué tipo de gusto tienes. Si se precipitan a lo divino y a todo aquello en la naturaleza y en el arte en lo que esto divino se expresa en su imponente majestad del modo más inmediato, entonces lo divino no es para ti terrible, sino amigable, tú tienes tu gusto en él y él es tu más caro gozo. Si, liberados, incluso en el supuesto de que hasta ahora les hubieras impuesto con fuerza su dirección hacia un fin serio, vuelan de

nuevo hacia el estancamiento en goces sensibles y hacia el juego con ellos, entonces tienes tu gusto sólo en lo depravado, y tienes que invitar a la animalidad a la más íntima profundidad de tu ánimo, si es que debes vivir conforme a él. No así el joven estudiante noble. Sus pensamientos extenuados por la aplicación y el esfuerzo, tan pronto como quedan libres, retornan a lo santo, lo grande, lo sublime, para reposar en ello, renovarse en ello y disponerse otra vez a nuevos esfuerzos. En la naturaleza, así como en las artes, en la poesía, en la música, él busca para sí lo sublime, y eso en el estilo grande e imponente; en la poesía, por ejemplo, y en las artes oratorias, las sublimes voces de la Antigüedad, y de los modernos sólo aquello que nació y ha sido recibido en el espíritu de los antiguos. Juegos desprovistos de ideas, en los que se hace abuso de la forma de las artes para no expresar nada, o bien productos cuyo efecto se calcula respecto de la sensibilidad animal de los hombres y que tienden a agradar despertándola y estimulándola, no son para él. No necesita reflexionar cuán perjudiciales pueden serle; simplemente no le placen, y no puede tomarles gusto alguno.

Aunque el pensamiento de la edad madura pueda descansar en lo depravado para contemplarlo en la evidencia de su depravación y burlarse de ello, queda a salvo de su contagio. No así el tierno joven. Al hombre maduro, que ya no debe meramente configurar su ideal, sino introducirlo en el mundo real, le es encomendado el enfrentarse con lo depravado, y tiene que conocerlo en sus más secretos pliegues, giros y desviaciones; pero no puede hacer esto sin contemplarlos. Asimismo, el odio hacia lo depravado se extenúa e insensibiliza con el tiempo, así como con la experiencia de que la necedad del mundo jamás decrece, y que apenas la única ventaja segura que cabe obtener de éste es reírse de él. Así no puede considerar el joven la vida, no debe considerarla así. Cada

edad de la vida tiene su determinación. Una burla benéfica de lo depravado es el asunto del hombre maduro; el asunto del joven es el serio odio hacia ello: y nadie llegará a contemplarlo y a burlarse de ello de un modo verdaderamente libre y conservando la pureza que no haya comenzado rehuyéndolo y odiándolo. La burla no está hecha para la edad juvenil, y son malos conocedores de los hombres quienes esto creen; ahí donde la juventud se dispersa ya en el juego, ahí no se llegará nunca a lo serio ni nunca a la auténtica existencia. La parte del joven en la vida es la seriedad y lo sublime; a la edad madura, sólo después de una juventud así se le manifiesta lo bello y, junto con él, la burla de lo depravado.

Depravado e innoble es asimismo lo que debilita la fuerza del espíritu. Quiero llamarlo pereza; nombrar el apego a la bebida o la voluptuosidad queda por debajo de la dignidad de estas consideraciones. Quedarse de pie o sentado sin hacer nada; mirar con pasmo el espacio en torno, apáticamente y sin pensar en nada, a la larga, vuelve también apático al hombre. Aquella propensión al no existir, al estar espiritualmente muerto, deviene costumbre, y deviene una nueva naturaleza. Nos sorprende al trabajar o al escuchar, abre un vacío de nada en el todo unificado, se abre hueco entre dos conceptos que debemos enlazar, y ya no somos capaces de concebir lo más fácil y lo más comprensible. De qué modo este estado pueda afectar a la edad juvenil, puede permanecer incomprensible incluso para aquel que todo lo traspasa y lo comprende; y en la mayoría de los casos no debería llamar a engaño si se concluyen otras carencias ocultas como el fundamento de ello. La juventud es la edad de la fuerza que se empieza a desarrollar; restan aún por doquiera impulsos y principios que están determinados a despuntar en nuevas creaciones: el carácter propio de la juventud es la actividad incesante y nunca interrumpida; por naturaleza, y entregada a sí misma, no

puede estar sin ocupación. Contemplarla inerte es el aspecto del invierno en medio de la primavera, el aspecto del entumecerse y el marchitarse de la planta recién germinada.

Si de un modo natural fuera posible que esta indolencia afectara al joven e íntegro estudiante, por lo demás inocente, él no la soportaría en sí mismo. En el eterno pensamiento de la divinidad se cuenta con su fuerza de espíritu, ella es su joya más preciada y, por tanto, nunca la dejará entumecerse antes de su empleo. Vela incesantemente por sí mismo y no soporta estar desocupado. Sólo necesita un breve período de este esfuerzo, y todo sigue adelante por sí mismo; pues a la dicha suprema uno se habitúa exactamente así, y aún más fácilmente, porque es más natural, a la actividad que a la vagancia; y, tras un período transcurrido en una ocupación mantenida, ya no es capaz en adelante de vivir desocupado.

Depravado e innoble es, por fin, lo que despoja al hombre del respeto hacia sí mismo, de la fe en sí mismo y de la capacidad de contar confiadamente consigo mismo y con sus propósitos. Nada es más destructivo para el carácter que el no poder creer ya en los propios propósitos, porque uno se ha planteado tan a menudo, y siempre se ha vuelto a plantear, lo que no ha cumplido jamás. Entonces el hombre sucumbe a la necesidad de evadirse de sí mismo y no adentrarse nunca en su interior, porque tendría que avergonzarse de él, no guardarse más de ninguna sociedad que de la suya propia, y arrojarse de propósito en la dispersión y el autoenajenamiento. No así el joven estudiante noble; él se mantiene siempre su palabra, y lo que se ha propuesto lo realiza sin duda, aunque sea sólo porque se lo ha propuesto. Por el mismo motivo, porque debe guiarle el propio propósito y la propia intelección, no se entrega como esclavo a otras opiniones o incluso a la opinión común. Es sin duda lo más innoble cuando el hombre, por una complacencia demasiado grande, que en el fondo es cobardía y falta de ánimo, o por pereza de aconsejarse a sí mismo y recabar de sí mismo las máximas de su comportamiento, deja que se las den otros y cree más a éstos que a sí mismo. Uno tal no tiene identidad alguna en sí, ni cree en ninguna identidad en sí, sino que va suplicando a otros y les pide, a uno tras otro, que le presten la suya. ¿Cómo uno tal podría tenerse por santo y venerable, si él mismo ni siquiera se conoce ni se reconoce?

El estudiante íntegro no se convierte en esclavo de la opinión común, he dicho; sin embargo, se adhiere a la costumbre exterior ahí donde ésta es indiferente, justamente porque se honra a sí mismo. Adentrándose en esta costumbre crece el estudiante por sí mismo según su educación: si debiera alejarse de ella, primero tendría que proponérselo, y querer destacarse y hacerse notorio mediante extravagancias y ocurrencias. ¿De dónde él, cuyo tiempo está ocupado por cosas más importantes, debería sacar aún tiempo para reflexionar sobre tales cuestiones? Pues ¿tan importante es el asunto y no hay otras cosas en las que pudiera destacar como para que tenga que recurrir a cuestiones tales? No, piensa el joven estudiante noble, yo existo para verme en cosas más difíciles que la costumbre exterior, y no debe parecer que soy demasiado torpe como para verme en ésta. Por semejante insignificancia no quiero hacerme despreciar ni odiar, yo y mi condición entera, por gente egoísta, ni ser objeto de la benéfica burla de mejor intencionados; mis conciudadanos de mi misma profesión y de otras profesiones, mis maestros, mis superiores, deben poder honrarme y respetarme como hombre en toda circunstancia humana.

Y así, amable e irreprochable, discurre en todo sentido la vida del joven estudiante que se respeta a sí mismo.

SEXTA LECCIÓN

SOBRE LA LIBERTAD ACADÉMICA

Al final de la lección anterior, en la consideración de un estudiante para quien, merced a la visión de su determinación como un pensamiento divino, su propia persona se le había vuelto santa, fuimos conducidos a su costumbre exterior. Con este asunto se asocia un concepto que aparece muy a menudo, pero que rara vez se piensa a fondo convenientemente: el concepto de la libertad académica del estudiante. No obstante, mucho de lo que habría que decir en la explicación de este concepto queda por debajo de la dignidad de estas consideraciones, y sólo en el curso de su aclaración hallaremos un medio para elevarlo a nuestra posición. Por consiguiente, no sólo puedo tolerar de buen grado, sino que tengo incluso que rogar que la explicación de este concepto que hoy pretendo llevar a cabo se admita como un mero episodio dentro del conjunto de lo que aquí expongo. Pero pasar enteramente de largo ante un asunto al cual, en una consideración sobre el comportamiento moral de los estudiantes, se ha llegado de un modo casi inopinado, lo juzgué tanto menos oportuno cuanto que, de ordinario, se teme el contacto con él, y con ello se hace bien,

pues tal contacto puede degenerar en polémica o en sátira, aunque de ellas nos preservará aquí el tono empleado en estas lecciones.

Por tanto, qué es la libertad académica: responder esta pregunta es nuestra tarea de hoy. Tal como todo objeto puede considerarse desde un punto de vista doble, por un lado históricamente y por otro filosóficamente, también así el de nuestra presente investigación. Captémoslo primero desde el punto de vista histórico, es decir, investiguemos lo que han podido pensar con ello quienes primero permitieron e introdujeron una libertad académica.

Las Academias se han pensado desde siempre como escuelas superiores, en contraposición a las escuelas básicas de preparación, o las propiamente llamadas escuelas; y, del mismo modo, el estudiante de la Academia en contraposición con el escolar. La libertad del primero podía pensarse entonces sólo como liberación de una obligación bajo la que el último se hallaba. El escolar, por ejemplo, tenía que presentarse en clase con un atuendo determinado, que para aquellas épocas simbolizaba la dignidad del futuro sabio, no podía faltar a las clases, tenía aún que asumir otros deberes que para aquellas épocas valían como una especie de oficios divinos sustitutorios del religioso en formación, para los cuales se determinaba por lo general al estudiante, como, por ejemplo, cantar en el coro. En todos estos aspectos, se mantenía una vigilancia estricta e ininterrumpida sobre él, y quien declinaba sus obligaciones era muy a menudo castigado de un modo deshonroso; y los vigilantes y jueces eran los maestros mismos. Entretanto surgieron las Universidades: y el resto del mundo, aún no adoctrinado, debió de estar muy inclinado a ponerlas bajo la única constitución que conocía de los centros de formación y que veía en las escuelas. En cambio no sucedió así, y fue imposible que así sucediera. Los fundadores de las

primeras Universidades eran sabios de talento y fuerza sobresalientes, gracias a los cuales, y a través de las oscuras circunstancias de su época, se habían instruido hasta alcanzar los conocimientos que ahora poseían; estaban arrebatados por su ciencia, y vivían en ella; se veían rodeados de una fama esplendorosa, y en los círculos de los grandes eran respetados y venerados y consultados como un oráculo. En modo alguno podían estar inclinados a dejarse rebajar al oficio de vigilante y pedagogo de sus oyentes. A eso se añadía que despreciaban en sumo grado a los maestros de las escuelas básicas, desde cuya condición habían ascendido gracias a su propia fuerza, y que ya por eso no ejercían aquello ni querían brillar en lo mismo en lo que brillaban éstos. Su llamada congregaba en torno de sí a cientos y miles de todos los países de Europa, y los movía a sus aulas; con la cantidad de sus oyentes crecía ahora su prestigio, al tiempo también que sus ingresos, y no podían en modo alguno estar inclinados a resultarles lastrosos a quienes les procuraban todo esto. Además, cómo podían llegar a interesarles más estrechamente y quedarles prendidos en el corazón unos hombres jóvenes que conocían sólo de paso entre cientos de semejantes, y que después de medio año, o de uno, o de algunos años, retornaban a su lejana patria. Ni su moralidad ni su avance en las ciencias les aprovechaba en nada; y por aquel entonces fue muy natural la invención de un conocido dicho latino que habla de coger el dinero y volver a la patria[17]. Había surgido la libertad académica, como liberación de las obligaciones escolares y de toda vigilancia de los maestros sobre la moralidad, la aplicación y los progresos científicos de los estudiantes, que para estos maestros habían pasado a ser meros oyentes.

[17] No averiguado.

Éste es sólo un aspecto de la visión. Cabe explicar, y bajo el presupuesto de un grado de moralidad no demasiado elevado, hallar natural, que tales fundadores de las primeras Universidades pensaran de este modo, y que por medio de ellos una parte de este modo de pensar haya llegado desde el siglo pasado hasta nosotros. Pero vayamos ahora al otro aspecto de la visión.

¿Qué habría sucedido, pues, natural y racionalmente con los estudiantes que se supieron abarcados bajo tal concepto de libertad académica de sus profesores? ¿Quizá que, por esta indiferencia de sus maestros hacia su dignidad moral y su perfeccionamiento científico, se vieran honrados aún más, y que hubieran exigido esta indiferencia como un derecho sagrado? No lo creo; pues esta indiferencia es desprecio y desconsideración hacia el estudiante, y es ignominioso decirles a la cara con el modo de proceder del maestro: me es indistinto lo que llegue a ser o no de vosotros. ¿Quizá habría sido lo natural que, a partir de la despreocupación de los otros acerca de su moralidad y la regularidad de su aplicación, hubieran concluido que también ellos mismos podían hacer con ellas lo que quisieran, y habría sido lo racional atribuir la libertad académica a su derecho a ser inmorales y desaplicados? No lo creo. Más bien lo racional habría sido que, a partir de esta ausencia de vigilancia ajena, hubieran concluido que tanto más estrictamente tendrían que vigilarse a sí mismos y, a partir de esta liberación de estímulos ajenos, estimularse a sí mismos tanto más enérgicamente y velar tanto más incesantemente por sí mismos, y que hubieran concebido así la libertad académica como libertad para hacer lo decoroso y lo oportuno por propia resolución.

En suma, y para obtener el resultado: la libertad académica de los estudiantes, tomada históricamente y según su introducción fáctica en el mundo, muestra, en su surgimiento, en su desarrollo y en los vestigios que quedan

aún de ella, una desconsideración indebida de todo el oficio de estudiante como un oficio altamente insignificante; y aquel estudiante que se vea honrado por esta libertad y que la reclame como un derecho se encuentra en una confusión por entero singular; está mal informado, y con certeza que jamás ha reflexionado seriamente sobre el asunto. Al hombre maduro y biempensante, que es siempre un amante de la vida y de la juventud, le puede convenir ver más allá de cierta torpeza, de cierta falta de instrucción, de cierto desacierto de la fuerza aún no encarrilada, sonreír bondadosamente ante ello y pensar que ya vendrá el entendimiento con los años; pero al joven que se viera honrado con este juicio y lo exigiera como su derecho propio y perteneciente a él, no se le podría atribuir ni siquiera un tierno sentido del honor.

Consideremos ahora el mismo objeto, la libertad académica del estudiante, con el sentido filosófico: cómo debería ser y cómo, bajo ciertas circunstancias, podría también ser, y qué resultará de ahí, cómo la libertad académica que *de facto* existe es captada por el joven estudiante digno, que comprende su determinación y la venera. Franqueémonos el camino hacia esta intelección con las siguientes proposiciones:

1) La ley limita la libertad exterior de los ciudadanos en todas las posibles direcciones y por todos los lados posibles, y tanto más cuanto más completa es: y eso justamente debe hacer, pues en eso consiste su determinación. Por consiguiente, a la libertad y moralidad interiores de los ciudadanos no les concede en absoluto ninguna esfera libre en la que pudieran manifestarse y exponerse exteriormente, ni debe concederles ninguna esfera tal. Todo lo que debe hacerse está ordenado bajo castigo; lo que debe omitirse está prohibido igualmente bajo castigo. Toda tentación interior para omitir lo ordenado o para hacer lo prohibido encuentra en la concien-

cia del ciudadano un determinado contrapeso en la fija convicción de que, caso de que ceda a la tentación, tendrá que sufrir por ello tal y cual mal determinado. Que no se diga: ni las legislaciones vigentes son tan exhaustivamente abarcadoras ni la vigilancia y la administración de los juzgados es tan infalible que a todo delito se le pueda asegurar su justo castigo: ya lo sé, pero, como ya he dicho, así debe ser no obstante, y así debe hacerse cada vez más y en un grado mucho más superior. La legislación no debe contar con la moralidad de los hombres, no debiendo hacer depender de un ser de tan poca confianza la libertad y seguridad de todos, que se exigen absolutamente dentro de la esfera que se les señala. Ciertamente que para el hombre justo no hay en ninguna legislación posible ley alguna: lo que hay que prohibir, él, de todos modos, tampoco lo quiere, incluso aunque no estuviera prohibido, y lo justo y bueno lo quiere de todos modos, sin tener tampoco en cuenta la ley; no es tentado al delito, y de este modo tampoco la representación del castigo que hay que esperar aparece jamás en su ánimo. Tiene la conciencia de su moralidad y, en esta conciencia misma, la recompensa por ella. Pero en lo exterior, entre él y el hombre inmoral, que frente a toda injusticia que le es posible cometer sólo es detenido por la amenaza de la ley y que a la acción que es conforme a deber sólo es movido por la misma amenaza, no hay diferencia alguna; el primero no puede hacer ni omitir más de lo que el último igualmente hace y omite, sólo que desde un motivo interior distinto que, sin embargo, no se manifiesta externamente.

2) Ahora, bajo esta legislación está y debe estar del mismo modo como ciudadano tanto el sabio como el no instruido. Ambos pueden del mismo modo elevarse sobre la ley mediante la integridad de sus convicciones, pero de ninguno de ellos se cuenta con eso, ni en esta esfera de la legislación externa puede manifestarse esta integridad en ninguno de ellos. En tanto que el sabio como tal es miembro de una cierta clase dentro del Estado y administrador de un cierto oficio, queda bajo las leyes coercitivas de esta clase y oficio, y jamás podrá manifestarse si sus deberes en esta esfera los cumple por integridad interior o por miedo al castigo, y, sólo con que los cumpla, aquello es por entero irrelevante. Por fin, en aquella región en la que ni ha entrado la legislación deficiente ni puede entrar legislación exterior alguna, le acompaña el miedo a la ignonimia, y aquí no se puede alcanzar a ver si es a causa de este miedo o es por integridad interior por lo que hace su deber.

3) Pero, aparte de éstas, hay además otras relaciones del sabio acerca de las cuales ninguna legislación puede determinar nada ni velar por la realización de lo justo, donde el sabio tiene pues que darse necesariamente a sí mismo la ley y atenerse por sí mismo a su cumplimiento. Porta en sí, en la idea divina, la forma de las épocas venideras que sólo entonces habrán de venir a ser, y debe asentar un ejemplo y dar una ley para las generaciones futuras que en vano buscaría en el presente o el pasado. Aquella idea aparece en cada época en una forma nueva y anhela configurar conforme a sí el mundo circundante; por tanto, siempre aparecen nuevas relaciones del mundo con la idea, y siempre un nuevo modo de la pugna del primero contra la última. Al sabio le es asignado aquí dirimir el difícil litigio de cómo es posible unificar la efectividad de la idea con su pureza, su influjo con su dignidad. Su idea no debe permanecer oculta en él, sino que debe salir y aprehender el mundo; y a esta eficiencia él se ve apremiado desde lo más profundo de su ser. Pero el mundo es incapaz de captar esta idea en su pureza: busca, por el contrario, degradarla hasta su visión depravada. Si aquél quisiera ocultar algo de esta pureza, podría entonces obrar con facilidad; pero está colmado de respeto hacia la idea, y no puede que-

rer restarle nada. Tiene, por tanto, la difícil tarea de unificar ambos fines. Ninguna ley, pero qué hablo yo aquí de leyes, ningún ejemplo de la Antigüedad o de los contemporáneos puede procurarle el medio para esta unificación, pues, tan seguro como que la idea ha ganado en él una forma nueva, su caso no ha existido antes jamás. Ni siquiera la mera reflexión puede señalarle este punto de unificación; pues, aunque mediante ella la idea se manifiesta en su pureza como el punto primero de la unificación, queda aún mucho para que en el mismo pensamiento deba mostrarse pura y exhaustivamente el modo de pensar del mundo circundante y lo que acaso quepa aguardar de él. Todos los hombres que han obrado enérgicamente sobre su época podrían haber concluido su camino con la confesión interna de que, en sus cómputos, siempre se han equivocado respecto de la época, no habiéndola tomado jamás por tan estúpida y falseada como luego la han encontrado, y que, habiendo calculado correctamente y eludido una desviación de ella, ha surgido por otro lado una nueva desviación no prevista. Si debe jamás resultar algo, entonces, además de toda la reflexión, se requiere de un tacto seguro, que sólo se gana con una ejercitación y habituación tempranas; esto sería lo primero.

Es además claro que el sabio, en este sentido en el que hace absolutamente todo lo posible para resolver la pugna entre la pureza interior de la idea y su eficiencia externa, queda asignado exclusivamente a su propia buena voluntad, y acerca de esto no tiene otro juez que él mismo, ni ningún otro estímulo más que en sí mismo. Acerca de esto no puede juzgarle ningún otro; ni siquiera puede nadie comprenderle aquí del todo, ni adivinar la más profunda intención de su comportamiento. Bien lejos de que el respeto por el juicio ajeno pueda apoyar en esta región su propia buena voluntad, aquí tiene que

estar incluso más allá del juicio ajeno, y considerarlo como si no lo hubiera en absoluto. Queda entregado a su buena voluntad, y en concreto necesita aquí una buena voluntad enérgica e inconmovible frente a las tentaciones de impulsos muy nobles. ¿Qué es más noble que el impulso a actuar, a entusiasmar a los hombres y dirigir poderosamente su mirada hacia lo sagrado? Y, sin embargo, este impulso puede degenerar en la tentación de exponer vulgarmente lo sagrado para que llegue a la comunidad, y de este modo profanarlo. ¿Qué es más noble que el más profundo respeto por lo sagrado y la desconsideración y aniquilamiento de todo lo vulgar frente a aquél? Y, sin embargo, este respeto puede poner a alguien en tentación de desdeñar enteramente su época, de renunciar a ella y no querer tener nada que ver con ella. Se requiere de una enérgica buena voluntad para no ceder a la primera de estas tentaciones, y de la más enérgica para no ceder a la segunda.

En mi opinión, es evidente que el sabio necesita para su oficio del tacto más agudo para lo conveniente, y de una moralidad profunda, una vigilancia rigurosa sobre sí y un tierno pudor de sí mismo. Es evidente que debería verse muy pronto en la posibilidad y la necesidad de procurarse aquel tacto y aquel pudor de sí mismo, y que esta formación del sentido y del carácter debería ser una parte enteramente propia de la formación del sabio en ciernes. Todo ciudadano sin excepción puede instruirse en el tacto para lo conveniente y para la moralidad, y tiene que poderlo, la legislación tiene que concederle la posibilidad, y ya por su propia naturaleza está forzada a ello. Pero a la legislación y a todo hombre común no les importa si el ciudadano se eleva a ello o no, pues su quehacer queda siempre bajo el imperio de la vigilancia externa. Pero, en el caso del estudiante, para el hombre común y para la humanidad entera todo depende de que aquél se eleve a la más pura moralidad y adquiera un

tacto para lo conveniente, pues él está destinado a entrar algún día en una esfera donde absolutamente todo juicio exterior quedará suprimido para él. De ahí que la legislación exterior no sólo deba permitirle, como a cualquier otro ciudadano, la formación moral, sino que, en cuanto esté en su mano, debe ponerlo en la necesidad exterior de adquirir esta formación.

¿Y cómo podría ella hacer esto? Evidentemente, sólo entregándolo a su propio enjuiciamiento de lo adecuado, oportuno y conveniente, y a su propia vigilancia sobre sí mismo. ¿Debe él procurarse su propio tacto para lo adecuado y conveniente? ¿Cómo, si la ley lo acompaña en todo punto y en todo punto le dice lo que ha de hacer u omitir? Que a aquel a quien pueda retener hasta el final bajo su disciplina, la ley le prohíba todo cuanto quiera que él omita: que a aquel a cuyo criterio tendrá que confiarse ella misma de todos modos un día, le trate la ley como un hombre libre y noble. El hombre moralizado no aguarda hasta que la legislación encuentra algo inadecuado y le fija el decreto de prohibición: sería para él un oprobio si hubiera necesitado primero de este adoctrinamiento; él se anticipa a la ley y omite lo que el más vulgar se permite sin pensarlo, sólo porque no conviene a un hombre de instrucción superior. Que se conceda al estudiante el margen de ponerse en esta clase exclusivamente por sí mismo. Debe desarrollar en sí una moralidad profunda y enérgica, un tierno pudor de sí y un íntimo sentimiento del honor. ¿Cómo podría esto si constantemente le rodea la amenaza del castigo? Que, antes bien, la ley le diga: por mí puedes omitir siempre lo justo y hacer siempre lo torcido; en nada te perjudicará, sino en que tú te despreciarás y valorarás en menos, y cuando lances una mirada en tu interior tendrás que despreciarte. Si quieres arriesgarte a este peligro, hazlo sin miedo. ¿Debe alguna vez el género humano poder confiarle su interés más importante, y debe él mismo poder confiar

en sí para la administración de este interés? ¿Cómo lo puede aquél, si no lo ha probado, y cómo puede éste confiar en sí mismo si no ha podido probarse a sí? A quien no ha sido fiel en lo pequeño, no se le puede confiar lo grande[18]; y quien ante sí mismo no ha superado la prueba, no puede asumir la confianza en lo grande sin el más grande deshonor. Por este motivo ahora contrastado, debería haber libertad académica, y una libertad considerablemente amplia, pero convenientemente calculada.

En mi opinión, en el Estado completo, la organización de las Universidades sería así: en primer lugar, ellas mismas quedarían separadas de otras instituciones que practicaran el mismo oficio, para que estas instituciones ni se vieran perjudicadas ni molestadas por el abuso de la libertad académica que cabe presuponer como posible, ni fueran tentadas a irregularidades semejantes, o, caso de que se atuvieran estrictamente a la ley, no se vieran inducidas al odio hacia ella por la visión diaria de una clase liberada de la obligación. Los estudiantes en estas Universidades gozarían ahora de un alto grado de libertad; les serían impartidas en general lecciones sobre lo moral y lo decoroso así como enérgicas representaciones, se verían rodeados de buenos ejemplos, y sus profesores serían no sólo sabios formados a fondo, sino a la vez una selección de los mejores hombres de la nación; pero para ellos habría menos leyes coercitivas. Que escojan libremente el bien o el mal; el tiempo del estudio es sólo su tiempo de prueba. El tiempo de la decisión de su destino viene después, y la ventaja de esta organización es que el no apto aparece claramente como no apto, y ya no puede ocultarlo más.

La organización real de las Universidades en la actualidad no es en modo alguno la que se acaba de descri-

[18] V. Mt XXV, 21.

bir. Es dudoso que la libertad académica se llegue a considerar jamás desde el punto de vista desde el que la acabamos de mostrar; en particular, que sea considerada así por aquellos que dieron a las Universidades su constitución. La libertad académica surgió efectivamente por el camino antes descrito: a partir de la desconsideración del oficio de estudiante; podemos dejar sin resolver merced a qué se conservan los vestigios que aún quedan de ella; pues aun suponiendo que aquella misma desconsideración del oficio, que, sólo que en un grado menor, aún perdura, y acaso la falta de habilidad para aventar estos vestigios, son el motivo de ello, esto no le afecta al estudiante digno, que no toma las cosas por su aspecto externo, sino por su espíritu interior. Al margen de lo que otros puedan pensar siempre de la libertad académica, él la toma, en el sentido correcto, como un medio para aprender a aconsejarse a sí mismo ahí donde la prescripción externa lo abandona, para aprender a velar por sí mismo ahí donde nadie vela por él, y para aprender a incitarse a sí mismo ahí donde ya no quedan incentivos externos, y de este modo fortalecerse y afianzarse para su alto oficio futuro.

SÉPTIMA LECCIÓN

DEL SABIO COMPLETO EN GENERAL

El sabio íntegro piensa su determinación, hacerse partícipe del concepto divino del mundo, como el pensamiento que la divinidad tiene de él; y, de este modo, tanto su persona como su oficio se le vuelve santo y venerable por encima de todo, y esta santidad se muestra en todas sus expresiones: éste es el pensamiento principal con el que estamos.

Hasta ahora hemos hablado del sabio en formación, el estudiante, y hemos visto cómo se expresa en su vida la convicción en la dignidad de su persona, mantenida por aquella sublime determinación. Cómo influye en su estudio su convicción en la santidad de la ciencia, lo advertimos ya en una de las primeras lecciones; y sobre este punto no es necesario añadir más.

Es tanto menos necesario por cuanto que en las manifestaciones y expresiones del estudiante el respeto hacia la ciencia se muestra ante todo y preferentemente en la conveniente visión y santificación de su persona, y aquí se hace presente; pero, en el sabio completo, acerca de esto sucede de otro modo. En el sabio en formación, el asunto al cual tiende, la idea, debe ganar primero una

forma y una vida propias: aún no las tiene. El estudiante todavía no posee la idea inmediatamente, ni la traspasa: la venera sólo en su ocultamiento, y la capta en su persona como aquello hacia lo que ésta debe elevarse y por lo que debe ser arrebatada. Aún no puede hacer inmediatamente nada por ella; sólo puede vivir mediatamente para ella, consagrando y entregando a la idea su persona como instrumento determinado de ella, y conservando su persona en la pureza de mente y espíritu, en el convencimiento de que toda impureza la corrompe y la destruye para este fin; entregándose por entero a su actividad, y haciendo y obrando con incansable aplicación todo cuanto pueda ser un medio para que esta idea se desarrolle en él. De otro modo sucede con el sabio completo. Tan cierto como que es esto, la idea ha comenzado en él su vida propia e independiente; su vida personal está ahora efectivamente disuelta en la vida de la idea y aniquilada en ella: esta autoaniquilación en la idea, el estudiante sólo la anhelaba. Tan cierto como que es un sabio completo, no dedica pensamiento alguno a su persona, sino que su pensar entero se disuelve en todo momento en el pensamiento de la cosa. Y, así pues, la división que hice primero en la santidad de la persona y en la del oficio me da a la vez un punto de transición desde la consideración del sabio en formación hasta la del sabio completo, cuya imagen, por los motivos aducidos por entonces, me había propuesto exponer junto con la imagen del estudiante.

Hasta ahora hemos considerado como sabio en formación sobre todo a aquel que estudia en una Universidad, y ambos conceptos, en el uso que les hemos dado hasta ahora, se identifican casi por completo. Sólo ahora, puesto que pensamos acompañar al estudiante desde la Academia hasta la vida, llega el momento de recordar que el estudio y la condición del sabio que sólo está en período de formación no concluye necesariamente con

la estancia del joven en la Academia; es más, más adelante veremos una razón según la cual, por regla general, sólo después de los años universitarios comienza en realidad propiamente. Pero entretanto sigue siendo cierto, y queda establecido como resultado a partir de lo anterior, que aquel joven que, al menos en la Universidad, no ha sido arrebatado por el respeto hacia la santidad de la ciencia, y que, al menos ahí, no ha aprendido a respetar su persona en grado suficiente como para no desperdiciarla para aquella elevada destinación, después de eso no alcanzará jamás intuición alguna de la dignidad de la ciencia, y que cualquier cosa que llegue a hacer luego en la vida la hará como se desempeña un oficio vulgar y con la mentalidad de un asalariado, que en su trabajo no tiene perspectiva más alta que la paga que recibe por él. Seguir hablando de éste queda fuera de los límites de estas consideraciones.

Pero aquel estudiante que haya alcanzado el convencimiento de que el verdadero fin de su estudio ha sido fallido si la idea no ha configurado en él una forma interior y una vida independiente hasta la terminación más completa, no concluirá en modo alguno su estudio y su ejercitación científica con la salida de la Universidad. Incluso aunque, por causas externas, se viera forzado a asumir un oficio burgués, todo el tiempo y la energía que logre ahorrar de él los consagrará a la ciencia estricta, y no desperdiciará ningún medio que se le ofrezca para la formación superior: asegurado además de que, incluso para el ejercicio de su oficio, el proseguido perfeccionamiento de su espíritu en la ciencia estricta le será de gran provecho. Incluso desempeñando un cargo brillante, incluso llegado ya a los años de madurez, tenderá y trabajará sin descanso para apoderarse de la idea; sin perder jamás la esperanza, mientras sus fuerzas se lo permitan, de llegar a ser más de lo que es ahora. Sin este trabajo proseguido sin descanso, ciertos talentos verda-

deramente grandes se habrían desperdiciado; pues, por regla general, un gran talento científico, cuanto más contenido y entereza interior tiene, tanto más lentamente se desarrolla, y su claridad interior aguarda a la edad madura y a la fuerza viril.

A aquel estudiante que le haya arrebatado el profundo respeto hacia la santidad del oficio de sabio, este respeto le guiará en la elección de su profesión burguesa; dentro de su propio campo, caso de que no sienta en sí mismo con el más íntimo convencimiento la aptitud para ello, y contenido por la veneración hacia aquél, escogerá para sí un oficio subordinado. Un oficio subordinado de sabio es aquel al que los fines que hay conseguir se le han mostrado por medio de otro entendimiento instruido para el conocimiento de la idea, y en el cual las habilidades adquiridas mediante el estudio como una tendencia a la idea, se emplean meramente como medio para la consecución de aquellos fines que le son dados desde fuera. El mismo no es degradado a medio: frente a ello lo asegura para siempre la visión de la vida que ha alcanzado; en su espíritu y en sus convicciones sirve sólo a Dios, y fomenta los fines de Dios para con los hombres —que todo hacer humano tiene que tener a la vista—, sólo que bajo la dirección de su superior, al cual deja responsabilizarse de las tareas que le son encomendadas y de los propósitos de éstas. Así procede sin duda en la elección de su oficio burgués, tan cierto como que ya en la juventud estuvo arrebatado por el respeto hacia la dignidad del auténtico quehacer del sabio. Emprender éste sin conciencia interior de la posesión de la fuerza y la instrucción requeridas, significa profanarlo, y es a la vez brutalidad y falta de escrúpulos. Es asimismo imposible que acerca de este punto se halle en un error; pues, tan cierto como que sólo sus años universitarios los vivió convenientemente, es seguro que lo digno apareció ante sus ojos en un cierto grado y que obtuvo un criterio con

el que poder medirse. Con que un estudio concienzudo en la Universidad sólo garantizara la ventaja única de proveer de por vida al joven de una imagen de la digna administración del oficio de sabio, y con que todo aquel a quien no le ha sido concedida la fuerza para ello retrocediera ante esta esfera, la ventaja del estudio sería ya grande y altamente importante.

Qué es un oficio subordinado de sabio se ha indicado ya en general; para su administración no se requiere en modo alguno de la posesión inmediata de la idea, sino sólo de los conocimientos adquiridos en la aspiración hacia ella. Se entiende que también aquí hay de nuevo grados superiores e inferiores, según si el oficio exige una cantidad mayor o menor de conocimientos, y en dependencia también de que el hombre de conciencia no cargue en este sentido con nada que exceda sus fuerzas. No es preciso detallar más en particular este oficio subordinado de sabio. El auténtico y superior oficio de sabio puede mostrarse de un modo exhaustivo en todos sus modos: todo aquello que suele ser ejercido por hombres instruidos pero que no aparece en esta relación exhaustiva del oficio superior del sabio, sino que se excluye de ella, es un oficio subordinado de sabio. Hemos, por tanto, de exponer únicamente aquella relación exhaustiva.

Ya en nuestra primera lección caracterizamos la vida de aquel en quien la formación sabia ha alcanzado su final: su vida misma es la vida de la idea divina dentro del mundo, que desarrolla la creación de éste y lo reconfigura nuevamente desde su fundamento. Justamente ahí se indicó que esta vida puede darse en dos formas, a saber, bien en una vida y un obrar exteriores y efectivos, bien en el mero concepto, lo cual da dos géneros principales del auténtico oficio de sabio. El primero comprende a todos aquellos que tienen que conducir los asuntos humanos autónomamente y según el propio concepto

y elevarlos siempre a un nuevo perfeccionamiento conveniente al tiempo progresivo, y que, originalmente y como libre principio último y supremo, ordenan las relaciones sociales de los hombres entre sí, así como la relación del todo con la naturaleza sin voluntad; no solamente aquellos que se hallan en el nivel superior como reyes o consejeros inmediatos de los reyes, sino todos sin excepción que, ya sea por sí mismos, ya sea en colaboración con otros, tienen el derecho y el oficio de pensar, de juzgar y de concluir algo válido sobre el ordenamiento original de tales asuntos. El segundo género comprende a los en propiedad y preferentemente llamados sabios, cuyo oficio es custodiar el conocimiento de la idea divina entre los hombres, elevarla siempre a una mayor claridad y determinación, e implantarla de generación en generación en esta figura que se transfigura y que siempre se rejuvenece. Los primeros intervienen directamente en el mundo, y son los puntos de contacto inmediato de Dios con la realidad; los últimos son los mediadores entre la pura espiritualidad del pensamiento en la divinidad y la fuerza y la eficiencia materiales que merced a los primeros recibe este pensamiento; son asimismo los formadores de los primeros, y la garantía permanente de que siempre habrá hombres de este primer género. Nadie puede ser verdaderamente lo primero sin haber sido antes y seguir siendo permanentemente lo último.

El segundo género se divide de nuevo en dos subgéneros, según el modo de comunicación de su concepto de la idea. A saber, o bien su fin próximo es, mediante una libre comunicación inmediata y personal de su concepto ideal, conformar en futuros sabios la capacidad para que éstos capten y conciban la idea por sí mismos, y son educadores de sabios, maestros en escuelas básicas o superiores; o bien disponen su concepto de la idea en una elaboración clausurada y completa para aquellos

que ya se han formado para la capacidad de concebirla. En la época actual esto sucede mediante textos escritos, luego aquéllos son escritores.

Los tipos y clases que se acaban de mencionar, cuyos distintos oficios no tienen por qué distribuirse entre distintas personas, sino que muy bien pueden conciliarse en la misma persona, comprenden a los auténticos y verdaderos sabios y expresan el entero oficio de aquellos en los que la formación sabia ha alcanzado su final. Todo otro oficio, al margen de qué nombre tenga, que suela ser ejercido por quienes, habiendo estudiado, no han llegado a sabios[19], a quienes también mediante esta designación se podría distinguir de los auténticos sabios, es un oficio subordinado de sabio. Quien habiendo estudiado no se ha elevado a sabio, sólo porque con su estudio no ha llegado a convertirse en sabio, se queda en este oficio, pero las habilidades y conocimientos adquiridos en tal ocasión hallan, no obstante, en este oficio una aplicación útil. El fin de la formación sabia no es en absoluto educar subalternos, y nadie debe estudiar para servicios subalternos. Sólo porque era de suponer que la mayoría de los estudiantes no alcanzaría su verdadera finalidad se han determinado oficios subalternos también para los estudiantes. Al subalterno se le encomienda la finalidad de su oficio mediante un entendimiento ajeno; él requiere sólo del enjuiciamiento sobre los medios y de la más puntual obediencia con miras a los fines. La reconocida santidad del auténtico oficio de sabio guarda a todo estudiante escrupuloso que no es consciente de la posesión de la idea de asumir aquél, y le insta a con-

[19] Fichte distingue entre *Studierende*, «estudiante», y *Studierte*, de imposible traducción literal, pero que guarda el sentido de alguien que, habiendo cursado los estudios, no se ha elevado a sabio. *(N.del T.)*

formarse con un oficio subordinado; esto y no más teníamos que decir sobre él, pues su oficio no es un auténtico oficio de sabio. Lo confiamos a la segura guía de la integridad y fidelidad al deber generales, que ya durante el tiempo de su estudio se han convertido en la más íntima alma de su vida.

Renunciando al auténtico oficio de sabio demuestra considerarlo sagrado; quien con integridad y buena conciencia asume este oficio en alguno de sus géneros o clases, evidencia con su hacer y su vida entera que lo tiene por santo. En las próximas lecciones, y siguiendo el orden, hablaremos de cómo este reconocimiento de lo sagrado se evidencia en concreto en cada género y clase determinado del oficio de sabio, cuyos géneros hemos señalado de modo exhaustivo. Hoy sólo queremos indicar cómo se revela y manifiesta en general, de un modo que permanece siempre igual en toda la diversidad de los géneros.

El sabio digno no quiere tener ni permitirse ni tolerar en sí otro vivir y otro obrar que el vivir y obrar inmediatos de la idea divina en él. Este principio invariable traspasa y determina en su interior conforme a sí todo su pensamiento; el mismo principio transpasa y determina conforme a sí externamente su actuar. Por cuanto respecta ante todo a lo primero, puesto que no tolera en sí ningún impulso que no sea inmediatamente impulso y vida de la idea divina que lo ha arrebatado, a lo largo de toda su vida se ve acompañado de la conciencia inconmovible de estar sólo con la vida divina, de que en él se consume la obra de Dios y que se cumpla su voluntad, y con un amor indecible reposa pues en ella con el convencimiento indestructible de que eso es bueno y justo. Con esto, su mirada se santifica, se transfigura y se vuelve religiosa; en su interior se le manifiesta la bienaventuranza y, en ella, alegría, paz y fortaleza permanentes: todo esto del mismo modo como puede alcanzarlo y

gozarlo el hombre no instruido e incluso el más ínfimo de entre el pueblo, mediante una fiel entrega a Dios y el honrado cumplimiento de sus deberes como la voluntad divina; así pues, esto no es en modo alguno un rasgo específico del sabio, sino que aquí sólo se apunta en el sentido de que éste es igualmente partícipe de la visión religiosa de su vida, y que viene a ser partícipe del modo indicado.

Aquel principio traspasa externamente el actuar del verdadero sabio. Con este actuar no tiene jamás otro fin sino expresar su idea y exponer en el mundo, de obra o de palabra, la verdad conocida. Ninguna consideración personal hacia sí mismo o hacia otros le mueve a hacer lo que no es exigido por este fin; ninguna consideración lo detiene de modo que omitiera algo exigido por este fin; su persona, y toda personalidad en el mundo, hace ya tiempo que para él se desvanecieron y se disolvieron puramente en el impulso hacia la realización de la idea. Sólo la idea lo mueve, y donde ésta no lo mueve queda inerte y permanece inactivo. No precipita nada movido por la intranquilidad y el desasosiego, manifestaciones que, si bien pueden ser premoniciones de una fuerza en desarrollo, en cambio jamás se encuentran en la fuerza pura y viril verdaderamente desarrollada. Antes de que la idea se le presente clara y viviente, consumada y perfeccionada hasta la palabra o el hecho, nada lo mueve a la actividad: la idea lo mueve enteramente y se apodera de toda su fuerza, colma toda su vida y su impulso. En tal realización, él compromete siempre e ininterrumpidamente su entera existencia personal, que considera mera y exclusivamente un instrumento de aquélla.

Sólo quería hacerles comprensible y convencerles de este único punto, que ahora ha quedado tratado y suscitado en todos sus aspectos. Todo cuanto el hombre pueda hacer, mientras lo haga desde sí mismo como ser finito y por sí mismo y según propio dictamen, no es nada y

se dispersa en la nada. Sólo en cuanto un poder ajeno lo arrebata, lo mueve y deviene viviente en él en lugar de él mismo, viene a su vida una existencia real y verdadera. Este poder ajeno es siempre el poder de Dios. Atender a su dictamen y entregarse por entero a él es la única sabiduría verdadera en todo negocio humano, y, por tanto, prioritariamente y en absoluto, en el supremo que le fue participado al género humano, el oficio del verdadero sabio.

OCTAVA LECCIÓN

DEL REGENTE

Aquel en quien la formación sabia ha alcanzado efectivamente su finalidad, poner al hombre formado en posesión de la idea, muestra mediante la consideración y la administración del oficio de sabio asumido que su quehacer es para él venerable y sagrado por encima de todo. La idea que se refiere a la formación progresiva del mundo puede expresarse bien mediante la vida y el obrar efectivos, bien, primeramente, en el mero concepto. Del primer modo la expresan aquellos que ordenan y guían originalmente y como último principio libre las relaciones de los hombres —por un lado entre sí mismos o estado de derecho, por otro lado su relación con la naturaleza inerte, o dominio de la razón sobre lo irracional—, por aquellos que tienen el derecho y el oficio de pensar y juzgar por sí mismos sobre la organización efectiva de estas relaciones, en particular o en vinculación con otras, y de decidir autónomamente algo válido. Hoy tenemos que hablar de la sagrada consideración y administración de este oficio. Por mor de la brevedad, y porque con la determinación de nuestro concepto nos hemos precavido frente a la mala comprensión, quere-

mos designar en general a los administradores de la tarea descrita como los regentes.

La tarea del regente fue señalada con precisión en las lecciones anteriores, y para nuestro fin actual no requiere de una nueva clasificación. Sólo hemos de mostrar las capacidades y habilidades que tiene el verdadero regente, y merced a qué comprensión y modo de administración de su oficio demuestra tenerlo por sagrado.

Quien asume la tarea de guiar y ordenar su época y la constitución de ésta, tiene que estar elevado por encima de ella, no conocerla de un modo meramente histórico ni quedando él mismo apresado en este conocimiento, sino comprenderlo y concebirlo cabalmente. El regente posee ante todo un concepto viviente de aquella relación en general cuya custodia él asume, y sabe lo que ésta en sí misma propiamente es, significa y debe. Además, conoce por completo las formas variables y extraordinarias que, al margen de su esencia interior, puede asumir en la realidad. Conoce la forma determinada que ha asumido en el presente, y sabe a través de qué nuevas formas tiene que aproximarse cada vez más el ideal que en sí es inalcanzable. Ningún momento de la constitución vigente le vale como necesario e inmodificable, sino sólo como una posición azarosa dentro de una serie que continuamente se eleva a una mayor perfección. Conoce el todo del cual aquella relación es una parte y en el cual tienen que permanecer todas las mejoras de la última parte; y, en las pretendidas mejoras de lo concreto, mantiene este todo fijamente a la vista. Este conocimiento le procura a su espíritu de invención los medios para realizar sus mejoras; este conocimiento lo preserva del desacierto de, a causa de las pretendidas mejoras de lo particular, desorganizar el todo. Su mirada unifica a cada momento las partes y el todo, y este último, en el ideal y en la realidad.

Quien no considera las relaciones humanas con esta

mirada libre, jamás será regente, ocupe el puesto que ocupe, ni podrá serlo jamás. Su misma visión y su fe en la inmutabilidad de lo vigente lo convierte en subordinado y en instrumento de aquellos que construyeron la organización en cuya inmutabilidad él cree. Esto sucede a menudo, y no todas las épocas tienen auténticos regentes. A menudo, grandes espíritus de la Antigüedad dominan aún largo tiempo después de su muerte sobre las épocas venideras, a causa de aquellos que por sí mismos no son más que los epígonos y prolongaciones de los primeros. Tampoco esto es, muy a menudo, una desgracia; sólo que aquel que aspira a captar la vida humana con profunda mirada debe saber que éstos no son propiamente regentes, y que bajo éstos el tiempo no avanza, sino que se detiene, acaso para ganar fuerzas para nuevas creaciones.

El regente, he dicho, comprende la relación cuya custodia él asume; y conoce lo que cada cosa es en sí y debe ser en concreto, y lo comprende en general como la voluntad divina absoluta respecto de los hombres. Esto no lo toma como medio para ningún fin, ni, en particular, para el fin del bienestar humano; sino que lo comprende como fin, como el modo, orden y dignidad absolutos en los que el género humano debe existir, una vez que existe en general.

De este modo ante todo se le vuelve ahora su oficio ennoblecido y dignificado, conforme a la nobleza de su propio modo de pensar. Orientar todo su sueño y su aspiración y poner su vida entera al fin de que los hombres mortales, durante el breve período de tiempo que tienen que vivir unos con otros, se amarguen mutuamente lo menos posible, y que tengan de qué comer y beber y con qué vestirse mientras dejan sitio a una generación futura, que de nuevo comerá y beberá y se vestirá, este negocio tendría que parecerle a un hombre noble una destinación altamente indigna. El regente, según nuestra des-

cripción, queda asegurado frente a esta visión de su oficio. Gracias al mismo concepto de aquellas relaciones, el género respecto del cual administra su oficio se le vuelve dignificado. Quien constantemente ha de tener a la vista la torpeza y la ineptitud de los hombres y guiar a éstos a diario, quien tiene además ocasión frecuente de captar su maldad y su corrupción en general, si no dirigiera su vista a nada más que a esto, podría no verse inclinado a respetarlos ni a amarlos; así como, desde siempre, enérgicos espíritus que ocupaban altas posiciones, pero cuyo interior no estaba penetrado de verdadera religiosidad, no son conocidos por haber venerado ni respetado en gran medida la estirpe humana[20]. El regente, según nuestra descripción, en su consideración del género mira, más allá de lo que los hombres realmente son, a lo que son en el concepto divino, y a lo que, con arreglo a este concepto, pueden ser, deben ser y, en su momento, con toda certeza serán; y esto lo colma de respeto hacia un género llamado a tan alto. Amor no se le puede exigir a todos; incluso si se piensa más profundamente, sería una arrogancia el que un regente se permitiera amar a toda la humanidad, y ni siquiera a toda su nación, y asegurarles su amor y hacerlos dependientes de él. Este amor se le dispensa al regente que describimos; su respeto hacia la humanidad, como la imagen y el protegido de la divinidad, lo compensa con creces.

Él concibe su oficio como el concepto divino del género humano; concibe además la administración de aquél como el concepto divino de él mismo, este individuo; se reconoce a sí como uno de los primeros y más

[20] Posiblemente una alusión a Federico II de Prusia y a Nicolás Maquiavelo. Obsérvese que con su concepción del regente Fichte establece asimismo constantemente una contraimagen de Napoleón I.

inmediatos servidores de la divinidad, como uno de los miembros de existencia corporal mediante los cuales la divinidad interviene directamente en la realidad. Que este pensamiento lo infle acaso en un envanecido autoensalzamiento; todo aquel que está arrebatado por la idea ha perdido su personalidad en aquélla, y ya no tiene ningún sentido libre para un sí mismo; sino que, en su oficio sublime, ejerce este pensamiento fielmente y en conciencia. Que él mismo, como él mismo y como este individuo, no se ha dado a sí mismo esta intuición y esta fuerza de las ideas, sino que las ha recibido, lo sabe muy bien; sabe que, por su parte, nada puede aportar sino el uso cabal y en conciencia; sabe que el más ínfimo de entre el pueblo puede hacer eso mismo y justamente en la misma medida que él puede hacerlo; y que por tanto, a los ojos de la divinidad, aquél tiene el mismo valor que también él tendrá bajo esta condición. El rango externo y la elevación de su posición sobre otras, los cuales no se le han dado a su persona, sino a su dignidad, y que es exclusivamente una de las condiciones de la administración de tal dignidad, no le cegarán a él, que sabe apreciar distinciones más elevadas y esenciales. En una palabra: en este sentido, no considera su oficio como una obra de caridad que él rinda al mundo, sino como un deber y una deuda absolutamente personal, sólo con cuyo cumplimiento obtiene, gana y paga una existencia personal, y sin la cual se desvanece en la nada.

La misma visión de su oficio como un llamamiento divino a él[21] lo justifica en sí mismo, y lo justifica ante sí mismo frente a una considerable vacilación que, por lo demás, al hombre de conciencia tendría que planteársele muy a menudo en este oficio; y aquella visión

[21] Fichte se sirve del parentesco etimológico entre *Ruf*, «llamada», y *Beruf*, «oficio». *(N. del T.)*

vuelve su camino seguro, decidido y sin titubeos. Si bien jamás y en ningún caso el particular, determinado conceptualmente, pensado y calculado, debe ser sacrificado al todo como tal particular, por muy insignificante que este particular sea, y por muy grandioso que sea el todo y el interés que este todo pretende, sin embargo, partes del todo tienen a menudo que ser arriesgadas por el todo; y es este riesgo mismo, en modo alguno el regente, el que decide y escoge sus víctimas entre los particulares. ¿Cómo tal regente, que no concibe ninguna otra determinación del género humano sino que la vida en esta tierra le sea propicia, y que se considera a sí mismo exclusivamente como el amante cuidador de este bienestar, podría responsabilizarse ante su conciencia de la amenaza y del caso acaecido de aquellas víctimas particulares, puesto que cada particular tiene que tener el mismo derecho al bienestar que igualmente tienen los demás particulares? ¿Cómo alguien tal podría jamás asumir sobre su conciencia la responsabilidad, por ejemplo, de la decisión de una guerra justa, de una guerra emprendida por la conservación de la autonomía de la nación amenazada inmediata o mediatamente (según las consecuencias necesarias para el futuro), las víctimas que cayeran en esta guerra, y los múltiples males que por causa de ella se extendieran sobre la humanidad? El regente, que conoce su oficio como un llamamiento divino, se mantiene firme e impertérrito frente a todas estas vacilaciones y frente a la sorpresa de toda debilidad no viril. Si la guerra es justa, entonces es voluntad de Dios que la guerra deba ser, y es la voluntad de Dios acerca de él que decida la guerra. Que caiga como sacrificio lo que deba caer; es siempre la voluntad divina la que escoge la víctima. Dios tiene el derecho más completo sobre toda vida humana y sobre todo bienestar humano, pues esto ha salido de él y a él retorna, y nada en su creación puede perderse. No de otro modo en la

administración del derecho. Tiene que haber una ley general, y esta ley general tiene que aplicarse absolutamente sin excepciones. Por un particular que cree que su situación es tan única que la aplicación del derecho resulta respecto de él demasiado estricta, y aunque en su propósito haya quizá algo de verdad, no puede suprimirse la generalidad de la ley. Que la pequeña injusticia que con él se comete la ofrezca en sacrificio por el mantenimiento del derecho entre los hombres.

Esta idea divina que impera en el regente y que conforma las relaciones de su tiempo y de su nación, ahora, tal como viene a ser la idea en general y en aquella figura en la que arrebata a los hombres, se constituye en su propia vida: y él no quiere tener, ni permitir, ni tolerar en sí ninguna otra vida sino ésta. Ante todo, capta en una clara conciencia esta vida suya como el obrar e imperar inmediatos de Dios en él, y como el cumplimiento de la voluntad divina con y en su persona. No es necesario repetir aquí en particular la prueba aducida en general de que esta conciencia santifica su mirada, la transfigura y la sumerge en Dios. Todos necesitan de la religión, todos pueden traerla a sí, todos alcanzan con ella inmediatamente la bienaventuranza: y muy prioritariamente necesita de ella, como ya se dijo antes, el regente. Sin transfigurar su quehacer en la luz de aquélla, nada puede hacer con buena conciencia. No le queda otra cosa que o bien irreflexión y ejercicio mecánico de su oficio sin haber respondido ante sí mismo de los fundamentos y la justificación de aquél, o bien, si es que no cae en la irreflexión, falta de escrúpulos, insensibilidad, cinismo y odio y desprecio hacia los hombres.

La idea, que en él se ha configurado en su propia vida, es la que guía su vida en lugar de él. Sólo ella lo mueve, ninguna otra cosa en su lugar. Hace ya tiempo que su persona se desvaneció en la idea: ¿cómo podría jamás tomar un impulso aparte de ella? Vive en el honor

de hacer la obra eterna de Dios fundido en él: ¿cómo podría ser significativo para él la fama y lo que los hombres mortales y pasajeros juzguen de él? Puesta siempre su persona entera en la idea, ¿cómo podría jamás vanagloriarse de sí o querer tener contemplaciones hacia sí? Su persona y toda personalidad en él se ha disuelto en el concepto divino de un orden del mundo. Él piensa el orden y, sólo por medio de este orden, las personas; en su oficio no se permite entonces ni amigo ni enemigo, ni favorecido ni discriminados, sino que todos ellos en conjunto, y él mismo con ellos, se desvanecen para él en el concepto de la autonomía e igualdad de todos.

Sólo la idea lo mueve, y ahí donde no lo mueve no tiene ninguna vida, sino que permanece inerte y estático. Jamás quiere obrar, incentivarse o ser activo meramente para que suceda algo, o para que se diga de él que ha actuado; pues nunca quiere meramente que algo suceda, sino que suceda lo que quiere la idea[22]. Tanto tiempo como ésta guarda silencio para él, también él calla, pues sólo para ella tiene lenguaje. En modo alguno respeta lo antiguo porque es antiguo; pero, en la misma medida, tampoco quiere lo nuevo para que haya algo nuevo y por el hecho de que es nuevo. Quiere lo mejor y más completo; tanto tiempo como esto no se le ha manifestado en su claridad, y tanto tiempo como, renovándolas, vuelve las cosas meramente diferentes, pero en modo alguno

[22] Supuestamente, respuesta al ataque de Schelling a Fichte (aunque no dijera su nombre) en sus *Lecciones sobre el método del estudio académico* (Tubinga, 1803), pp. 18-19: «¡Actuar, actuar!, es la llamada que, aunque resuena por muchos lados, es entonada del modo más fuerte por aquellos en quienes no se progresa con el saber. Tiene mucho de recomendable exhortar a actuar. Actuar, se piensa, lo puede cualquiera, pues depende sólo del libre arbitrio. Pero el saber, y en especial el filosófico, no es asunto de cualquiera, y sin las restantes condiciones, ni siquiera con la mejor voluntad cabe establecer ahí nada.»

mejores, no hace nada en absoluto, y concede a lo antiguo el privilegio que ganó merced a su anterior afincamiento.

De este modo le arrebata y le traspasa la idea enteramente, por completo y sin reservas, y de su persona y de la historia de su vida no queda nada que no arda para ella como un sacrificio perpetuo. Y, así pues, él es la manifestación inmediata de Dios en el mundo.

Que hay un Dios, se le evidencia sin dificultad a una reflexión mínimamente seria sobre el mundo sensible. En último término hay que acabar disponiendo como base para aquella existencia que en su conjunto sólo está fundamentada en una existencia distinta, una existencia que tenga en sí misma el fundamento de su existir; y a lo cambiante que discurre en el incesante flujo temporal, darle como portador algo perdurable e inmodificable. Pero de un modo inmediatamente visible y perceptible por todos los sentidos, también por los externos, la divinidad se manifiesta y aparece en el mundo en la conducta de hombres divinos. En esta conducta, la inmutabilidad del ser divino se expone en la firmeza e imperturbabilidad del querer humano, que absolutamente ningún poder es capaz de desviar de su camino trazado. En ella, la interna claridad de Dios se expone en la captación y abarcamiento por parte del hombre de todo lo terreno en el uno que perdura eternamente. En ella, el obrar de Dios se expone, no justamente en el agraciar, en lo que tampoco consiste el obrar divino, sino en el ordenamiento, ennoblecimiento y dignificación del género humano. Una conducta divina es la prueba decisiva que los hombres pueden aducir a favor de la existencia de Dios.

Todo depende para la humanidad de que aquel convencimiento en la existencia divina, sin el cual ella misma se desvanecería desde su raíz en la nada, jamás desaparezca de ella ni se extinga, y muy especialmente de esto

tiene que depender para los regentes como los ordenadores supremos de las relaciones humanas. Aducir teóricamente aquella prueba mediante argumentos racionales, o juzgar y velar sobre cómo el segundo género de sabios lleva a cabo esta demostración, no es su función; y, no obstante, la demostración fáctica recae sobre su propia vida, y, a saber, en su máxima instancia, enteramente específica de ellos. Que desde su administración nos hable por todos lados la firmeza y la seguridad, que nos hable una claridad universal, que nos hable un espíritu ordenante y ennoblecedor, y en su obrar veremos nosotros a Dios cara a cara[23], y no precisaremos de ninguna otra demostración; Dios existe, diremos, pues ellos existen, y él está en ellos.

[23] V. Gén XXXII, 30.

NOVENA LECCIÓN

DEL MAESTRO DE SABIOS QUE ADOCTRINA ORALMENTE

Junto con aquellos poseedores de la idea cuyo oficio es introducir la idea inmediatamente en la vida a través de la guía de los asuntos humanos, hay además un segundo género: los llamados en propiedad y preferentemente sabios, que exponen la idea primeramente en el concepto; y su oficio es conservar el convencimiento de que hay en general una idea divina accesible al hombre, elevar esta idea a una claridad y determinación mayores, e implantarla de generación en generación en esta figura que siempre se trasluce y rejuvenece.

Este último oficio se divide nuevamente en otras dos profesiones, muy distintas según su fin inmediato y las reglas de su realización. A saber, o bien los ánimos de los hombres deben primero ser conformados para la receptibilidad de la idea, o bien la idea misma debe traerse en una figura determinada a aquellos que desde hace ya tiempo están formados para su captación. El primer oficio tiene como su objeto inmediato y próximo a hombres determinados; el uso que de la idea se hace en él es exclusivamente el medio para formar a estos hombres, como su fin inmediato, para que sean capaces de

captar autónomamente y por sí mismos la idea. De aquí se sigue que en este oficio se tiene que tomar en consideración a los hombres que hay que formar, el estado de su formación y su educabilidad en general; y que en este dominio un obrar tiene valor sólo en la medida en que se adecua a aquellos para quienes está calculado, y a nadie más. El segundo tiene como objeto inmediato la idea y la formación y configuración de ésta en un concepto, y no toma en consideración ninguna constitución ni educabilidad de los hombres; este oficio no tiene a la vista absolutamente a nadie como tal hombre enteramente determinado que es capaz de captar la idea en esta figura que se le ha dado: su obra pone y determina por sí misma al receptor, y esta obra es justamente para aquel que la puede captar. El primer objetivo se alcanza del modo mejor y más adecuado mediante la exposición oral de los educadores de sabios: el segundo, mediante escritos sabios.

Ambas tareas corresponden al auténtico oficio del sabio, en modo alguno a las faenas subalternas y subordinadas de quienes, habiendo estudiado, no han llegado a sabios, que si recaen sobre ellos es sólo porque no alcanzaron la auténtica finalidad de su estudio. Todo aquel que realizó su estudio tan sólo con conciencia, y que en este estudio alcanzó con toda seguridad un concepto de la importancia del oficio de sabio, al no asumir las tareas últimamente citadas, caso de que no halle en sí con firme convencimiento la aptitud para ellas, muestra que las tiene por sagradas; pero quien las asume lo muestra mediante su digna administración. En la lección siguiente hablaremos del escritor digno; hoy queremos hablar del digno maestro de futuros sabios.

Los maestros y educadores de aquellos que se determinan para el oficio de sabio se pueden dividir por buenas razones en dos clases: los maestros en las escuelas básicas para sabios, y los maestros en las escuelas superiores o Universidades. No sin conocimiento cuento también a los maestros de las escuelas básicas para sabios entre los auténticos sabios y en modo alguno subordinados, y exijo de ellos en este sentido que hayan venido a la posesión de la idea y que estén penetrados de ella, si no hasta la íntima claridad, sí en cambio hasta el vivo calor. Ya de niño, aquel que está determinado a estudiar se ve rodeado, incluso de modo invisible, de las ideas y su santidad, y está sumergido en ellas. Nada se hace con él de un modo vulgar, ni nada se le da como medio para un fin limitado desde el cual, alguna vez, debiera desarrollarse algo ideal. Por fortuna, los asuntos que corresponden a las escuelas de modo enteramente propio son de tal tipo que todo aquel que se ocupa de ellos, siquiera básicamente, es elevado por encima del modo común de pensar, y llevan a los maestros a poner a quienes les son confiados bien lejos de él; que de la situación externa de aquellos maestros se diga por regla también lo mismo, y que su autonomía y su posición en la sociedad correspondan siempre a su oficio altamente honorable. Los asuntos de las lecciones en la escuela, he dicho: con un estudio fundamental de la lengua llevado como tiene que llevarse, con las lenguas antiguas, que difieren en lo esencial de nuestro enlazamiento de conceptos, se desarrolla una profunda intelección de los conceptos, y desde las obras de los antiguos, de los que se suele ocupar este estudio, apela al ánimo juvenil un espíritu digno y ennoblecedor. Por tal motivo, los maestros de todas las escuelas para futuros sabios deben ser partícipes de las ideas, pues tienen que habituar inadvertidamente al joven con lo noble y elevado, antes de que éste sea capaz de distinguirlo de lo vulgar, y acostumbrarlo a ello y desacostumbrarlo de lo innoble e inferior. Preservado de este modo en los años de la tierna edad, y así dispuesto para lo superior, llega el joven a la Universidad. Sólo una vez en ésta se le puede exponer claramente, y llevarlo a com-

prender y a advertir, aquello que en estas lecciones he pretendido exponer ante ustedes: que nuestra estirpe entera existe verdaderamente sólo en el pensamiento divino, y que tiene valor sólo en la medida en que coincide con este pensamiento, y que el oficio del sabio existe para volver a concebir este pensamiento divino e introducirlo en el mundo. Sólo una vez en la Universidad puede recibir el estudiante un concepto claro de la esencia y la dignidad de aquella determinación a la cual ya previamente fue consagrada su vida. Aquí tiene que recibir este claro concepto. El maestro en las escuelas básicas tenía ya que contar con otras lecciones para los confiados a él, y presuponerlas; el profesor académico no tiene que contar con otras lecciones futuras sino con aquellas que el sabio en formación tiene que darse a sí mismo, y a éste debe elevarle hasta la capacidad de convertirse por sí mismo en su propio maestro: al despedirle de su aula, lo entrega a sí mismo y al mundo. Justamente aquí, en que en la escuela básica el joven solamente intuye su oficio, mientras que el joven en la Universidad lo conoce y concibe claramente, podría residir la verdadera diferencia específica entre las escuelas básicas y las superiores, y así podrían determinarse los diferentes deberes de los maestros en ambas.

El profesor académico, del cual hablamos preferentemente, debe formar al estudiante, que ya conoce claramente la esencia y la elevada dignidad de su oficio, para la receptibilidad de la idea y para la capacidad de desarrollarla desde sí mismo y darle una forma peculiar: todo esto si puede; en cualquier caso, e incondicionalmente, debe colmarlo de respeto y veneración hacia el auténtico oficio de sabio. Si bien el primer fin del estudio, que la idea sea captada por un lado nuevo y específico, es irrenunciable tanto por el que aprende como por el que enseña al que aprende, sería, sin embargo, posible que se malograra, y ambos tienen que resignarse

por anticipado a esta posibilidad. Aunque se malogre este fin, quien habiendo estudiado no ha llegado a sabio siempre puede seguir siendo un hombre útil, digno y cabal. Pero el último fin, que de sus esfuerzos en pos de la idea conserve al menos el respeto hacia ella, que por mor de este respeto evite emprender algo para lo cual no se sienta preparado, que, al menos mediante la perduración de este respeto hacia lo que para él es inalcanzable, se santifique constantemente, y que aporte todo cuanto esté en su mano para conservar este respeto entre los hombres, todo esto es siempre irrenunciable; pues, en el caso de que ni siquiera este fin se alcanzara, entonces no sólo su estudio sino incluso su dignidad como hombre se habría malogrado y, merced a aquello que debiera haberlo elevado, él se habría corrompido tanto más profundamente. La consecución del primer fin en el estudiante es para el profesor académico un fin condicionado: condicionado por la posibilidad de su realización. La consecución del segundo tiene que considerarla y reconocerla siempre como su fin incondicional, al que con todo su saber y su voluntad no debe renunciar jamás. Bien puede suceder que tampoco alcance este fin, pero de su consecución él no debe dudar jamás.

¿Qué puede hacer ahora el profesor académico para la consecución del último fin? Respondo: no puede hacer nada en especial, ni ninguna otra cosa más que aquello que de todos modos haría por el fin primero e inmediato. Haciendo esto último, y haciéndolo cabalmente, hace a un tiempo también lo primero. Les imprime su respeto por la ciencia; no le creerán si él mismo no muestra en toda su vida este profundo respeto que les recomienda. Él quiere transpasarlos íntimamente con este respeto; que no adoctrine sólo con palabras, sino con hechos; que él mismo sea el ejemplo viviente y el ininterrumpido esclarecimiento de aquel principio que quiere darles como guía para su vida entera. Les ha descrito la esen-

cia del oficio del sabio como una expresión de la idea divina; les ha dicho que esta idea traspasa por completo al verdadero sabio, y lo arrebata, y pone su vida en lugar de la vida propia de aquél; quizá les ha dicho también de qué modo determinado tiene que administrar él mismo su parte del fin último de la ciencia, y en qué consiste su propio oficio determinado como profesor académico. Qué él se muestre como lo que tiene que ser de todos modos, como arrebatado por este oficio y como el sacrificio siempre presente a aquél, y ellos aprenderán a concebir que la ciencia es algo digno de respeto.

Si bien, por este lado de su oficio, los deberes del profesor académico no se ven modificados, pues, según se dijo ya antes, no puede hacer nada por el último fin que no hubiera tenido que hacer de todos modos por el primero, no obstante, su propia visión de este oficio se le vuelve más firme y estable. Aunque a él no se le pueda hacer visible ni evidenciar si ha alcanzado su fin propio: conducir a quienes le son confiados más allá de la mera captación pasiva hasta la autonomía, y más allá de la letra hasta la visión espiritual, no por eso creerá, sin embargo, haber trabajado en vano. Al estudio académico tiene que seguirle de todos modos el propio estudio, para el cual el primero fue sólo la preparación. Si no ha incentivado enérgicamente para éste, si no ha arrojado en las almas algunos destellos que ahora ciertamente no se manifiestan, pero que a su debido tiempo se encenderán, esto no lo puede saber siempre. Incluso supuesto el peor de los casos, que tampoco él hubiera conseguido tanto, su actividad tiene todavía otro fin, y si aquella ha logrado también algo para éste, entonces no se ha perdido por completo. Tan sólo con que se haya mantenido la fe en que hay para los hombres algo digno de respeto, en que los hombres, mediante la aplicación y la integridad, pueden elevarse hasta la intuición de esto digno de respeto, y en que en esta intuición pueden ser enérgicos

y animados, y que en algunos esta fe se haya refrescado y vivificado; tan sólo con que para algunos se haya elevado un poco la visión de su tarea, de modo que ahora vayan a dedicarse a ella con poca ligereza, tan sólo con que le quepa esperar que algunos abandonarán su clase, si no exactamente con una imaginación más despierta, sí al menos más modestos, entonces no ha trabajado enteramente sin éxito.

El profesor académico se constituye en un ejemplo de respeto hacia la ciencia, hemos dicho, mostrándose como traspasado y entregado por entero a su oficio, y como un mero instrumento suyo.

¿Qué exige este oficio? Él, el profesor académico, debe formar a hombres para la receptibilidad para esta idea; tiene que conocer la idea, haberla aprehendido y estar arrebatado por ella; por lo demás, ¿cómo podría serle conocida una receptibilidad para algo que él desconoce? Él tiene que haber formado antes esta receptibilidad en sí mismo, y haberla formado en sí con una conciencia muy nítida; pues sólo se la puede conocer merced a la propia posesión inmediata, y sólo merced a la propia adquisición inmediata puede llegar a conocerse el arte de adquirirla. Él sólo puede formarlos para esta receptibilidad mediante la idea misma, y trayéndosela a ellos en las más diversas formas y variaciones, y probándola en ellos. La idea es de una naturaleza absolutamente específica y distinta por completo a todo mecanismo en la ciencia; sólo recibiéndola se forma su capacidad de recepción. Con la comunicación del mero mecanismo uno se ejercita ciertamente en el mecanismo, pero jamás se eleva hasta la idea. Una exigencia inexcusable al profesor académico es que haya captado la idea en una claridad completa y como idea, y que la rama concreta de la doctrina que él enseña la haya captado en la idea; y desde ella comprende lo que esta rama propiamente es, significa y quiere: no enseñándose cada

rama concreta meramente para que sea enseñada, sino como una forma determinada y un aspecto de la idea una, y para que también este aspecto se pruebe en el estudiante y el estudiante sea probado en ella. Si al final de su formación sabia no se le pudiera comunicar al estudiante al menos qué es estudiar, entonces el estudiar sería puramente extirpado del mundo y ya no se estudiaría más, sino que, meramente, el número de los artesanos se ampliaría en uno o en algunos. Quien no se sabe en la posesión clara y viviente de las ideas, sólo con que tenga un poco de conciencia, muestra su respeto por el oficio de un profesor académico, de cuya esencia ha recibido conocimiento en su paso por el estudio, no asumiéndolo.

El profesor académico no sólo tiene, como el escritor, el oficio de comunicar la idea en el concepto uno y completo en el que la contempla; sino que tiene que configurarla, expresarla y vestirla del modo más plural para traerla en alguno de estos velos ocasionales a aquellos según cuyo grado actual de formación tiene que orientarse. Por consiguiente, tiene que poseer la idea no sólo en general, sino con una gran vitalidad, flexibilidad e interna agilidad y soltura: preferentemente él tiene que poseer aquello que antes describimos como talento artístico del maestro: la capacidad y habilidad de reconocer, en toda circunstancia, los destellos de la idea que se está comenzando a configurar, de encontrar en todo momento el medio más apropiado para proporcionar justamente a este destello una vida completa, y saber enlazar siempre y en todo contexto aquello de lo que propiamente se trata. El escritor puede poseer sólo una forma para su idea: sólo con que esta forma sea completa, ya ha cumplido con su deber; el profesor académico debe poseer una infinidad de formas, y para él no se trata de encontrar la forma completa, sino de hallar la más adecuada para cada situación. Un buen profesor académico tiene que ser un muy buen escritor; pero no se sigue a la inversa

que también un buen escritor sea un buen profesor académico. Pero habilidad y destreza tienen sus grados, y es de justicia al oficio académico no denegárselas a aquel que las tiene si bien no en su grado máximo.

De esta habilidad para la configuración de la idea que cabe exigir al profesor académico, se sigue una nueva exigencia a él: que su comunicación sea siempre nueva y que porte la huella de la vida nueva e inmediatamente actual. Sólo el pensamiento inmediatamente presente vivifica el pensamiento ajeno e interviene en éste: una forma envejecida y muerta, aunque antes haya sido aún tan viviente, tiene primero que ser llamada de nuevo a la vida por el otro y por su fuerza propia: la última exigencia la hace en justicia el escritor sabio a sus lectores; pero el profesor académico, que en este negocio no es escritor, la haría injustamente.

A este oficio se entrega ahora el hombre digno y de conciencia, tan cierto como que lo asumió y durante todo el tiempo en que lo desempeña, no queriendo, pensando ni anhelando ser otra cosa sino justamente aquello que conforme a su convicción debe ser; y de este modo muestra públicamente su respeto por la ciencia.

Por la ciencia como tal, digo, y porque ella es ciencia, por la ciencia en general como la misma idea divina, en todas las diversas ramas y formas en que se presenta. Es bien posible que a un sabio que ha consagrado su vida exclusivamente a una especialidad determinada, le invada una predilección por su especialidad y una sobrevaloración de ésta frente a las otras, bien porque ya se ha acostumbrado a ella, bien porque, merced a la especialidad preferente, cree ser él mismo preferente. Por mucha energía que él consagre al trabajo de esta especialidad, ante el hombre libre de prejuicios no dará jamás la imagen de quien venera la ciencia como tal, ni persuadirá jamás al agudo observador cuando ofrezca un respeto menor por otras especialidades que igualmente perte-

necen a la ciencia. No habiendo concebido la ciencia como una, no habiendo concebido su especialidad desde esta unidad de la ciencia, sólo se evidencia que él mismo no ama esta especialidad en modo alguno como ciencia, sino sólo como su oficio, amor por el oficio que en otros ámbitos puede ser muy loable, pero que en la ciencia excluye por entero de la designación de sabio. Quien realmente ha llegado a ser partícipe de la ciencia, sea siquiera en una especialidad limitada, puede tal vez no saber mucho históricamente de otras ciencias, pero tiene una comprensión general de la esencia de cada rama, y siempre mostrará un respeto igual por todos los ámbitos de la ciencia.

Sólo es y se muestra movido por este amor hacia su oficio y hacia la ciencia; no movido por otra cosa, ni atendiendo a los intereses de sí mismo o de otras personas. Callo aquí, como en otro lugar, de lo enteramente vulgar, que jamás ha de entrar en el círculo que ha sido tocado por lo sagrado: por ejemplo, no admito en modo alguno como posible que un sacerdote de la ciencia, que piensa consagrarle a ella nuevos sacerdotes, evite decir aquello que algunos no quieren escuchar solamente porque no quieren escucharlo, y para que aquéllos sigan escuchándolo de buen grado. Sólo una confusión ruin e innoble hace que se piense y se exponga de la ciencia su opuesto. Que en cada palabra que el profesor académico expresa en su oficio hable la ciencia, que hable su anhelo de difundirla, que hable el amor más íntimo a sus oyentes, pero no como sus oyentes, sino como los futuros servidores de la ciencia. Que no hable el profesor: que hable ella, la ciencia, que hable él, este anhelo viviente de iluminar la ciencia. La aspiración a hablar para que se haya hablado, y a hablar bellamente para que se haya hablado bellamente y los demás lo sepan; el deseo de hacer palabras, y palabras bellas, ahí donde la cosa misma calla, no conviene a la dignidad de hombre alguno, y

menos que de nadie a la del profesor académico, que representa a su vez la dignidad de la ciencia para generaciones venideras.

Él se entrega por entero a este amor a su oficio y a la ciencia. La esencia de su tarea consiste en que la ciencia, y en particular aquel aspecto por el que la aprehende, florezca en él siempre nueva y fresca. Él se mantiene en este estado de la fresca juventud espiritual; ninguna forma se obtura y petrifica en él: cada amanecer le trae nuevo gozo y nuevo amor por su oficio y, con éstos, nuevas visiones. La idea divina es de suyo clausurada; también en cada una de sus partes es clausurada. La forma determinada de su expresión para una época determinada puede igualmente ser clausurada; pero el estímulo viviente en su comunicación es infinito, tal como la procreación del género humano es infinita. Que nadie se quede en este círculo en el que la forma de esta comunicación, y aunque sea la forma más completa dentro de esta época, comienza a petrificarse; nadie para quien sigue manando la fuente de la juventud. Que él se entregue fielmente a esta fuente mientras ella todavía lo sostiene; si lo deja marchar, que entonces se resigne a no pertenecer ya a este cambio de la vida en gestación, y que separe lo muerto de lo viviente.

En el plan que tracé ante ustedes, señores míos, estaba también este asunto, tratar sobre la dignidad del profesor académico. Espero haber hecho esto con el mismo rigor con el que he hablado de los demás temas que aquí conciernen a nuestra consideración, sin haberme dejado ablandar, a propósito de este último, por el hecho de que yo mismo administro el oficio del que he hablado, y que lo administraba en aquella misma hora en la que hablé de él. Qué conciencia me dio esta firmeza, pueden investigarlo ustedes en otro momento; por ahora les basta con la viva intelección de que, en todo empleo que se haga de ella, la verdad permanece verdadera.

DÉCIMA LECCIÓN

DEL ESCRITOR

Para completar y concluir la visión general que se les ha dado del entero oficio del sabio, he de hablar hoy aún del escritor.

Hasta ahora, sobre los temas particulares de mi investigación he expresado la idea pura y claramente, sin lanzar miradas de soslayo a la constitución efectiva de las cosas en la época. Proceder del mismo modo con el tema que hay que tratar hoy, es casi imposible. El oficio del escritor es en nuestra época simplemente desconocido, y algo altamente indigno usurpa su nombre. He aquí el auténtico perjuicio de la época y la verdadera sede de todos sus restantes males científicos. Aquí, lo execrable se ha vuelto laudable, y es avivado, honrado y recompensado.

Según la opinión difundida casi en general, es un mérito y un honor que alguien haya mandado a imprimir algo meramente porque lo ha mandado a imprimir, y sin tener en ninguna consideración qué es lo que ha mandado a imprimir ni cómo ha resultado. Pero el rango supremo en la república de los sabios lo reivindican aquellos que nuevamente mandan a imprimir el hecho de que

y lo que otros han mandado a imprimir, o, como se suele decir, que escriben recensiones sobre los escritos de otros. Apenas cabe explicar cómo ha podido surgir y echar raíces una opinión tan disparatada, si se considera el asunto en su verdadera esencia.

Acerca de esto, sucede ahora así: en lugar de otros pasatiempos que han pasado de moda, en la segunda mitad del siglo pasado apareció la lectura. Este nuevo lujo exige cada cierto tiempo nuevas mercancías a la moda; pues es casi imposible que alguien vuelva a leer lo que ya leyó una vez, o incluso aquello que nuestros predecesores leyeron ya antes que nosotros, tal como es indecoroso presentarse en la alta sociedad repetidas veces con el mismo traje, o vestirse conforme a la costumbre de los antepasados. La nueva necesidad generó una nueva industria que aspiró a sustentarse y enriquecerse con la entrega de la mercancía: el negocio del libro. El gran éxito que cosecharon los primeros empresarios de esta industria animó de nuevo a otros; y así se ha llegado en nuestros días a la situación de que toda esta rama del comercio se ha multiplicado, y que gran parte de la mercancía se entrega con arreglo a la demanda de los compradores. El editor de libros, así como el distribuidor de cualquier otra mercancía, encarga la suya a los fabricantes, exclusivamente para poder llevar mercancía a la feria; al mismo tiempo comercia también con bienes no encargados y elaborados meramente para la especulación: y este fabricante es el escritor que escribe para que se haya escrito. No cabe entender por qué el fabricante de libros deba ser más eminente que cualquier otro fabricante; más bien se podría pensar que, puesto que el lujo que aquél fomenta es más perjudicial que cualquier otro lujo, aquel fabricante es mucho más insignificante que cualquier otro. Que encuentre un editor bien puede serle de utilidad y provecho; pero cómo al mismo tiempo pueda ser para él un honor, no se puede comprender. Al

juicio del impresor, que es meramente un juicio acerca de la venalidad o no venalidad de la mercancía, sin duda que no se le debe dar ningún valor.

En este auge de la industria literaria, alguien tuvo la feliz idea de hacer un único libro permanente a partir de todos los libros que se imprimen, para ahorrar a los lectores de este libro la lectura de los demás. Fue una suerte que este último fin no se alcanzara de modo pleno, y que no todos acabaran leyendo únicamente este libro: pues en tal caso no se habrían compuesto ya otros libros ni, en consecuencia, se habrían imprimido; con lo que este libro, que para la posibilidad de su propia existencia presupone siempre otros libros, habría tenido que quedar asimismo sin imprimirse.

El empresario de semejante obra, a la que de ordinario se llama biblioteca erudita, revista erudita, y de otros modos similares, se encontró con la ventaja de que gracias a las módicas aportaciones de muchos particulares, que por lo general no se nombra, veía crecer su libro, y gracias a los trabajos de otros obtenía ganancias y honor. Para que la estrechez de la ocurrencia no saltara tan fácilmente a la vista, se adujo el pretexto: enseguida se quiere juzgar a los autores impresos. Un pretexto trivial para quien piensa a fondo y ve más profundamente. O bien el libro es un mal libro —lo que ahora son la mayoría—, que se imprimió exclusivamente para que en el mundo hubiera un libro más, con lo que no debería haber sido escrito, es una nulidad y, en consecuencia, también su enjuiciamiento es una nulidad; o bien el libro es una obra tal como más adelante describiremos una verdadera obra literaria, y en tal caso es resultado de una vida entera y enérgica consagrada al arte o a la ciencia, y entonces bien podría tenerse que emplear otra vida entera igual de enérgica para su enjuiciamiento. No es posible que un trimestre o un semestre después de su aparición se pueda formular en un par

de hojas un juicio definitivo sobre él. ¡Cómo habría de ser un honor contribuir a tales colectas! Pues justamente las buenas cabezas están más inclinadas a elaborar una obra en cohesión, según un plan creado y desarrollado por uno mismo, que a dejarse interrumpir por cada nueva publicación periódica hasta que una nueva publicación interrumpa de nuevo esta interrupción. Aquella propensión a atender siempre sólo a lo que otros piensan y, si Dios quiere, a enlazar con este pensamiento un intento propio de pensamiento, es una señal decisiva de inmadurez y de un talento dependiente y no autónomo[24]. ¿O debe ser un honor que los responsables de tales obras nos consideren capaces de juzgarlas y nos las confíen? Por lo general, su juicio, tampoco más allá del juicio de un corriente impresor no instruido, se orienta sólo a la venalidad o no venalidad de la mercancía, y al prestigio externo que acrecienta con ello su instituto de la recensión[25].

No me es desconocido que con lo dicho he expuesto algo muy paradójico. Todos nosotros, que de algún modo nos ocupamos de la ciencia que en este contexto puede llamarse literatura, crecemos con el pensamiento de que la actividad con ella es una fortuna, una ventaja, una digna distinción de nuestra época instruida y filosófica, y muy pocos tienen fuerza para captar este prejuicio y disolverlo en su nulidad. Lo único que en apariencia puede aducirse en defensa de aquella actividad es, en mi opinión, lo siguiente: con ella se estimula a un gran público, se despierta su atención y en cierto modo se le tiene reunido, para que este público, caso de que deba obrarse con él en justicia, esté ya presente y no tenga ya

[24] Advertencia dirigida contra Hegel, Köppen y Fries.

[25] Supuestamente, alusión a Friedrich Nicolai, que en el escrito *Ueber die Buchmacherey. Zwei Briefe an Herrn Friedrich Nicolai* (Königsberg, 1798) había expedido a Kant con el calificativo de «librero».

que ser congregado. Pero yo contesto: ante todo, el medio para el fin pretendido parece ser demasiado desmesurado, y es un sacrificio grande que varias generaciones tengan que ocuparse de nada para que en algún momento alguna generación futura pueda ocuparse de algo: de modo que tampoco es verdad que mediante aquella actividad torcida un público se mantenga sólo estimulado, sino que al mismo tiempo, merced a aquella, resulta desviado, malformado y malogrado para lo recto. En nuestra época han aparecido algunas cosas excelentes: aquí quiero citar sólo la filosofía kantiana[26]; pero justamente aquella actividad del mercado literario las ha matado, falseado y degradado, de modo que el espíritu de aquellas se ha desvanecido, y en su lugar vaga sólo un fantasma a quien nadie tiene en consideración.

Cómo pueda honrar la escritura por la escritura, la historia de los sabios de nuestros días puede enseñárselo a todo aquel que piense profundamente. Con excepción de unos pocos escritores, los restantes han dado con su escritura un testimonio de sí mismos peor que el que cualquier otro podría haber dado de ellos, y nadie que sea sólo medianamente biempensante podría estar inclinado a considerar a los hombres de estudios tan triviales, torcidos y anodinos como la mayoría se muestra en sus propios escritos. El único medio de conservar todavía un cierto respeto por la época y alguna aspiración a obrar sobre ella es éste: suponer que aquellos que han proclamado su opinión en voz alta son los peores, y que solo entre quienes callan hay algunos capaces de ser adoctrinados sobre lo mejor y lo más perfecto.

No es, pues, esta industria literaria de la época a lo que me refiero cuando hablo del oficio de escritor, sino a algo por entero distinto.

[26] Referencia a la filosofía crítica de Immanuel Kant (1724-1804).

El concepto de escritor lo señalé ya antes, con la distinción entre éste y el maestro que adoctrina oralmente. Ambos tienen que expresar la idea y comunicarla en el lenguaje; el último para individuos determinados, y tiene que orientarse según su capacidad de recepción; el primero sin tener en consideración a individuo ninguno, en la forma más completa que la idea puede asumir en esta época.

El escritor debe exponer la idea; tiene, por tanto, que ser partícipe de ella. Todas las obras literarias son, bien obras del arte, bien obras de la ciencia. Por cuanto respecta a una obra del primer tipo, se entiende de suyo que, puesto que expresa su concepto inmediatamente y no adoctrina nada al lector, puede expresar sólo la idea, y tiene que despertarla inmediatamente en aquél, pues en caso contrario sería un juego inane de palabras y no tendría contenido alguno. Por cuanto, en segundo lugar, concierne a las obras científicas, el escritor de una obra tal tiene que haber concebido la ciencia de un modo no meramente histórico, y no haberla recibido por transmisión de otros, sino que tiene que haberla traspasado por sí mismo y según la idea por alguno de sus lados, y haberla engendrado desde sí mismo de un modo creador y nuevo, que antes no se había dado en absoluto. Si es meramente un eslabón en la cadena de la tradición histórica y no es capaz sino de repetir la erudición tal como la ha recibido, y tal como ya está escrita en alguna obra de la cual la ha tomado, que deje entonces que otros se sirvan de la misma fuente de la que él se sirvió. ¿Para qué se precisan aquí su mediación e intromisión? Volver a hacer aquello que ya se hizo una vez no significa nada, y esta ociosidad no se la permite ningún hombre que posea sólo la honradez y conciencia que cabe suponer a todos. Pues, en el tiempo en que hizo lo que no fue capaz de hacer, no debió de encontrar otro quehacer que se ajustara a sus fuerzas. No se trata en absoluto de escribir una obra nueva y distinta dentro de una ciencia, sino algo mejor que las obras que hay presentes hasta ahora. Quien no pueda lo último, no debe escribir en absoluto; y, si no obstante lo hace, eso es un pecado y una falta de integridad, que como mucho cabe disculpar a la vista de su irreflexión y su carencia absoluta de un concepto del asunto del cual se ocupa.

Debe expresar la idea en el lenguaje; de un modo universalmente válido, en una forma completa. La idea tiene que haberse vuelto para él tan clara, tan viviente e independiente, que ella misma se exprese para él en el lenguaje; y transpasándola en su principio más íntimo, con la propia fuerza de la idea se construya un cuerpo a partir de ella. No el escritor: la misma idea tiene que hablar. Todo arbitrio de aquel, su individualidad entera, su arte y su modo propios, tienen que haber muerto en su exposición, para que sólo viva el arte y el modo de la idea, la vida suprema que ella puede ganar en este lenguaje y en esta época. Tal como él queda dispensado del deber del sabio que adoctrina oralmente de ajustarse a la capacidad de recepción de los demás, tampoco puede valerse de su disculpa. No tiene ningún lector a la vista, sino que construye su lector y le da la ley de cómo tiene que ser. Puede haber textos impresos que tengan a la vista una determinada época y un determinado público; más adelante veremos en qué circunstancias tales escritos pueden llegar a ser necesarios: pero éstos no son las auténticas obras literarias de las que aquí hablamos, sino que son discursos impresos, que fueron imprimidos porque la asamblea ante la cual se quería leerlos no podía congregarse.

Para que la idea se apodere de este modo del lenguaje en su persona, es preciso que él mismo domine primeramente el lenguaje. La idea no interviene inmediatamente en el lenguaje, sino que interviene en el lenguaje sólo mediante aquel, como el posesor del lenguaje.

Aquel dominio del lenguaje que al escritor le es imprescindible, exige largos y constantes ejercicios preparatorios, que son estudios para obras futuras, pero en modo alguno auténticas obras, y que el sabio de conciencia escribe, pero no manda a imprimir. Se exigen largos y continuos ejercicios preparatorios, he dicho, pero, por fortuna, ambas exigencias se propician recíprocamente: según la idea se vuelve más viviente, se configura el lenguaje, y según crece la maestría en la expresión, así es capaz la idea de brotar en una claridad mayor.

Éstas son las condiciones primeras y más necesarias de toda verdadera escritura. Al escribir del modo descrito su idea en el lenguaje, es la idea misma la que vive, y la única que vive en todo aquel en quien se ha despertado la intuición de que bien podrá alguna vez entregar una obra literaria; es ella la que lo mueve en sus preparaciones y estudios para esta obra, así como en la realización de su propósito.

Es inspirado por esta idea para una visión digna y sagrada del oficio de escritor. La obra del maestro de sabios que adoctrina oralmente es inmediatamente y en sí misma siempre sólo una obra para el tiempo, calculada respecto del nivel de la formación de quienes se le han confiado. Sólo en la medida en que puede presuponer que bajo su pupilaje se forman de nuevo dignos maestros para el futuro, quienes en su momento formarán a otros, y así indefinidamente, puede considerarse como obrando para la eternidad. Bien pueden épocas futuras tomar un impulso mayor en la ciencia que él ha puesto por escrito en sus obras: él ha dejado por escrito en su obra no sólo la ciencia, sino el carácter enteramente determinado y completo de una época con relación a esta ciencia, y éste conservará su interés mientras haya hombres en el mundo. Con independencia de los cambios, su letra habla en todas las épocas a todos los hombres que son capaces de vivificar esta letra, y

los entusiasma, eleva y ennoblece hasta el final de los días[27].

Esta idea, en esta santidad que él conoce, lo mueve, y sólo ella lo mueve. No cree que ha conseguido algo mientras no lo ha conseguido todo y mientras su obra no ha alcanzado la pureza y perfección pretendidas. Sin amor alguno hacia su propia individualidad, fielmente entregado a esta idea que permanentemente se le evidencia, en la expresión de la idea, y con una mirada segura, reconoce todos los residuos de su antigua naturaleza como lo que éstos son y lucha incesantemente consigo mismo para liberarse de ellos. Todo el tiempo que no es consciente de esta libertad y pureza absolutas, no ha concluido, sino que prosigue trabajando. Pero en una época como la que se acaba de describir, en la que la noticia de la ciencia se ha difundido mucho y ha llegado también a algunos que son más idóneos para cualquier otro negocio, bien puede suceder que se vea forzado a rendir provisionalmente cuentas de sus aspiraciones[28]; también pueden inducirle a ello otras formas del oficio, por ejemplo la del maestro de sabios que adoctrina oralmente: pero nunca dará estos escritos impresos como algo distinto de lo que son, un informe provisional calculado para una época determinada y para una coyuntura determinada; pero nunca la tendrá por una obra terminada para la eternidad.

Sólo la idea lo mueve, nada más: toda consideración hacia su persona se le ha desvanecido. No hablo de que

---

[27] Supuestamente, respuesta a la tesis de Schiller en su carta del 3/4 de agosto de 1795 (Akad.-Ausg. I, 6, p. 326), según la cual los «escritos didácticos», frente a los «productos estéticos» en los que un individuo se expresa de modo viviente, no obtienen una consideración perdurable si no constituyen una «época absolutamente decisiva».

[28] Posiblemente, alusión a las mismas circunstancias que empujaron a Fichte a entregar estas lecciones a la imprenta.

en su fin se haya olvidado puramente de sí mismo: esto se ha explicado hasta la saciedad. Tampoco frente a la verdad y la idea la personalidad de otros le valen más que la suya propia. No quiero mencionar que no debe atacar a otros escritores y sabios en sus relaciones ciudadanas o personales[29]. Esto queda absolutamente por debajo de la dignidad de quien tiene que ocuparse sólo de cosas[30], así como queda por debajo de la dignidad de estas consideraciones hacer mención de ello. Pero esto quiero anotar: que en modo alguno, por miramiento a su persona, cejará de refutar el error y poner en su lugar la verdad. El presupuesto de algún otro de que puede verse ofendido si se reprende un error que a él le ayuda, o establecer una verdad que le es contraria, sería ello mismo la mayor ofensa que hacerse pudiera a un hombre sólo medianamente sensato. En este establecimiento riguroso y sincero de la verdad tal como la ha conocido, sin tomar en consideración a ninguna persona, no se deja confundir por nada; tampoco por la consideración pretendidamente elegante del llamado mundo refinado, que sólo es capaz de comprender las relaciones literarias en comparación con sus círculos sociales, y que desea adherir la etiqueta de la corte al diálogo mutuo entre los sabios.

Concluyo aquí estas lecciones. Si en alguno de los aquí presentes se ha despertado un pensamiento que permanecerá ahí y que se volverá su guía para una mejora, acaso entonces éste se acuerde ahí de estas lecciones y de mí, y sólo de este modo deseo quedar encomendado a su recuerdo.

---

[29] Esto había hecho Friedrich Nicolai contra Fichte, y justamente esto motivó la sátira personal de Fichte *La vida de Friedrich Nicolai y sus extrañas opiniones* (Tubinga, 1801); v. Akad.-Ausg. I, 7, p. 369.

[30] En el sentido de que investiga los temas originalmente en sí mismos y según su lógica interna, y no de segunda mano, según la bibliografía acumulada sobre ellos. *(N. del T.)*

AFORISMOS SOBRE EDUCACIÓN

1

Educar a un hombre significa darle la oportunidad de hacerse por sí mismo maestro y autodominador absoluto de *toda* su fuerza. De *toda* la fuerza, digo; pues la fuerza del hombre es una y es un todo unificado. Tener a la vista como finalidad, ya durante la educación, un uso aislado de esta fuerza, o, según se ha designado, educar al discípulo para su profesión, sería sólo superficial, si es que no perjudicial. Empequeñece la fuerza y la hace esclava de la profesión pretendida, debiendo ser ella la dominadora de ésta. A la fuerza que se ha formado entera y armónicamente, se le puede confiar el aspecto por el cual quiera ella aproximarse al mundo y a la praxis en él; o bien: en toda profesión, no se trata de para qué se ha sido *educado* ni de qué se ha *aprendido*, sino de qué se *es*. Quien ya *es* efectivamente un ser racional y en todo momento activo por sí mismo, fácilmente se *constituirá* en aquello que en su situación deba ser. Pero quien mediante alguna suerte de ejercitación externa (amaestramiento) ha reemplazado el instinto animal, que por desgracia es menesteroso, queda justamente atrapado en este límite que lo circunda como una segunda naturaleza impenetrable para él, y la educación y el adoctrinamiento lo han limitado y matado, en lugar de liberarlo

y haberlo capacitado para un crecimiento viviente desde sí mismo.

2

Para el desarrollo de la fuerza espiritual en este su sentido más general, nosotros los modernos no disponemos de nada más oportuno que el aprendizaje de las antiguas lenguas clásicas. La cuestión no es si alguien precisará alguna vez de estas lenguas para la vida; incluso se prescinde de si al espíritu que germina le es más aconsejable respirar en el aire oprimido del modo moderno de pensar o en el sereno oleaje de los escritores de la Antigüedad. Pero la siguiente cuestión no se puede omitir: ¿cómo el discípulo, por encima de la niebla de palabras que él no ha creado y que, por tanto, tampoco comprende, niebla que hace surgir el espíritu que de un modo inconsciente oscila en el lenguaje, pero no su propio espíritu, niebla que mantiene encadenada incluso a la mayor parte de los hombres supuestamente instruidos, debe elevarse hasta la intuición viviente de la cosa misma?

Considero que esto puede suceder sólo mediante el estudio *de las* lenguas cuya entera *configuración conceptual* difiere por completo de la modernidad y que a todo aquel que en esta región debe llegar hasta la *auténtica comprensión* —lo cual, ciertamente, es más de lo que la usual enseñanza de las lenguas antiguas, que se conforma con una traducción aproximada del sentido, pretende y también por regla general alcanza— fuerza decididamente a elevarse más allá de todo signo hasta algo superior que el signo lingüístico: el concepto de la cosa misma; un estudio que, precisamente por eso, no es reemplazable por el aprendizaje de ninguna lengua moderna, porque aquí sólo se puede practicar y se practica un cambio de frases que no se entienden por otras

que significan lo mismo pero que suenan distinto, y que igualmente tampoco se entienden, es decir, en las que jamás se evoluciona desde la expresión y la imagen hasta el concepto. Por tanto, sólo el nebuloso mundo de representaciones a medio comprender y jamás penetradas hasta su núcleo, en el que vive la conciencia ordinaria y también la que se suele llamar instruida, y que constituye su verdad, conforme a la azarosa configuración del espíritu de la lengua que lo rodea y conforme a los asimismo azarosos tintes de sus circunstancias particulares, donde la conciencia no se halla jamás ante lo real y lo verdadero, sino sólo ante sus sombras.

3

Pertenece a la esencia misma del asunto que la *forma* de la explicación y de los ejercicios tenga que calcularse conforme al fin descrito; una forma que, a partir de un antiguo ejercicio de la enseñanza, creo conocer muy bien. Una consideración accesoria será aplicar la mayor parte del tiempo y el esfuerzo que en la enseñanza se dedica al latín, una hija muy próxima del griego, a la madre misma, comenzar con el griego en tanto esto sea posible, tomarlo como lo principal y practicar hasta ejercicios de estilo e incluso de expresión oral, resultando de esta habilidad, que para el nacido alemán, a causa de la muy estrecha afinidad del griego con su lengua materna, es muy fácil de adquirir, una visión del lenguaje en general y asimismo una preparación para el latín, que nos queda mucho más lejos; siguiendo el camino inverso, no habría tanta seguridad de conseguir esto.

4

Se entiende que, aparte de este aprendizaje de las lenguas antiguas y de los modos de pensar del mundo antiguo, de la historia de la Antigüedad, su geografía, etc., no se ha de olvidar el conocimiento del mundo circundante. Pero, porque esto concierne a lo circundante, se propicia más mediante la vida y una intuición que hay que procurar en lo posible, que mediante un estudio y una tradición muertos, más mediante experiencia inmediata y conversación acerca de ello que con clases específicas. Un muchacho avivado, habituado por su trabajo diario al enlazamiento y el orden, no dejará de ascender desde lo que contempla hasta lo que no contempla, así como de preguntar por la vinculación entre ambos, y encontrará satisfacción cuando quienes lo rodean, por un lado, sepan ellos mismos el asunto y, por otro, puedan contestarle de tal modo que en el discípulo no surja una frase muerta que meramente se repite, sino una intuición viviente.

5

El espíritu y carácter internos de esta educación espiritual, sin los cuales todos los conocimientos y habilidades externos no tienen ningún valor, es que el discípulo trabaje de hecho y constantemente por sí mismo, que lo adquiera todo gracias a su propia fuerza espiritual, pero que en modo alguno se aprenda algo sólo mecánicamente. El método para adoctrinar o para aprender con facilidad o jugando no puede aparecer, por tanto, en un plan racional de educación, en el que no es de importancia *lo que* se aprende, sino de qué es capaz intelectualmente el discípulo, y cómo esta capacidad se ha desarrollado con la materia de la enseñanza.

Por este motivo, el estudio de la matemática, y del modo más apropiado según Euclides o con este método, será la segunda rama principal de la auténtica enseñanza.

6

En cambio, en la vida inmediata, bajo el estímulo de una necesidad que se impone por sí misma o que se introduce artificiosamente, hay que aprender las lenguas modernas. Al muchacho que con las lenguas antiguas se ha procurado ya un conocimiento del lenguaje en general, y que ha ejercitado en ellas oído y lengua, y que, por ende, sabe latín, este aprendizaje, y en especial el de las lenguas derivadas del latín, le será muy fácil, si es que no se ha encaminado sólo a un virtuosismo meramente en el hablar, que de nada sirve.

7

Dejando al margen aquel adoctrinamiento basado en la intuición de los fundamentos primeros de la geometría y la aritmética, un estudio de las ciencias verdaderamente sistemático y especulativo, antes de los años de la madurez incipiente es incluso perjudicial. Que primero se introduzca un rico material de conocimiento, que la fantasía se fortalezca y que se haga libre y autónoma, que el entendimiento se *habitúe* con el ejercicio al proceso según leyes, como si esto no pudiera ser de otro modo. Que sólo una vez emplazado fijamente en esta certeza de la mirada espiritual emprenda el vuelo a la indagación y la clara conciencia de las leyes de aquélla, a las que había seguido hasta entonces como un oscuro instinto. En una palabra: transcendentalismo de cualquier índole, incluso en sus más leves insinuaciones, no forma parte de los objetos de la educación.

8

Tanto como el espíritu, es el cuerpo expresión de la fuerza humana *entera*. Al margen de que, totalmente en contra de la opinión habitual sobre lo «insano» de la aplicación y el estudio serio, una temprana formación del espíritu, siempre que no deba ser un empollar memorístico de frases muertas y no comprendidas, sino un vivir y agitarse de la fantasía, es ya por sí misma el más efectivo bálsamo vital para el cuerpo: al margen de esto, sigue siendo un fin especial de la educación el hacer del discípulo un maestro de su cuerpo, esto es, que posea a éste, pero que en ningún sentido sea poseído por él, ni siquiera por temples de ánimo y emociones corporales.

Con esto se corresponde primeramente el desarrollo y la fijación de los sentidos: del ojo mediante el dibujo (no mecánico, sino perspectivístico); del oído mediante la ejercitación en el canto armónico, monofónico y polifónico, y, en la medida en que haya talento, también mediante el aprendizaje de un instrumento; y del pensamiento en general mediante la habituación a una atención ininterrumpida y un desdén absoluto de la distracción. (Este punto es más importante de lo que parece, y me atrevo a afirmar que de un solo golpe se habría sanado al género humano de todas sus restantes dolencias si se hubiera sanado a cada uno de la dispersión y se le hubiera llevado a orientar de una vez por todas toda su atención concentrada a aquello que en este momento hace.)

Disfrute diario del aire libre, formación armónica del cuerpo mediante ejercicios gimnásticos como el baile, la lucha deportiva, el esgrima o la hípica, orientados en su conjunto a la finalidad de traer el cuerpo bajo el dominio del espíritu y convertirlo de este modo en un instrumento fuerte y resistente, todo esto, como es obvio, forma parte del conjunto de este plan educativo.

9

Una educación moral positiva, es decir, una tal que se proponga como fin y lo exprese de modo explícito formar al discípulo para la virtud, no la hay; más bien, tal proceder mataría el sentido moral interno y formaría sólo hipócritas y mojigatos sin carácter. En la pudorosa paz del ánimo propio, sin habladurías ni autocomplacencias, la moralidad tiene que germinar por sí misma, y crecer y difundirse gradualmente más alto, según las relaciones exteriores por un lado se amplían, y por otro lado se le vuelven más claras al niño. Así tiene que ser, y así sucederá de suyo y por doquier sin necesidad de proponerse una intervención, *en la medida en que el discípulo se vea rodeado sólo de buenos ejemplos, y se aparte bien lejos de sus ojos todo lo malo, lo vulgar y lo mezquino.*

Aparte de este cuidado protector, el educador tiene que hacer aún lo siguiente: establecer unos pocos mandatos positivos que en sí mismos sean enteramente claros y fáciles de observar, y cuyo seguimiento se mantenga inexorablemente y sin excepción alguna. Así habría que declarar con solemnidad alguna vez la ley moral: no mentir bajo ningún concepto, no hablar ni actuar conscientemente y a sabiendas contra la propia conciencia. Según toda experiencia, esta ley arrebata al niño con un poder milagroso, lo eleva, le proporciona una consistencia interna y se vuelve para él la fuente inextirpable de la integridad interior, que es la madre de todas las virtudes, y nadie que la posee cae sin remisión.

10

Interna religiosidad anímica significa: la sagrada intuición de algo superior a toda sensibilidad y la postración

ante ello se encuentra de suyo en la interna cabalidad del ánimo y en la conveniente formación espiritual tal como se han descrito. Pero querer adoctrinarla con arreglo a un plan, mataría ahora el sentido interno para ello y conformaría al hipócrita. Las instrucciones oportunas para la religión patria positiva, una vez que el discípulo ha alcanzado la edad de participar en sus misterios, los procurará el sacerdote de su religión (cuál sea ésta, es enteramente indiferente a nuestra educación), y nuestro plan educativo se preservará con rigurosa escrupulosidad de toda intervención positiva o negativa y de toda influencia en este asunto.

11

Los medios externos para la consecución del fin propuesto serán los siguientes:

Se tendrá un preceptor o, caso de que hubiere un número grande de discípulos, varios. Las condiciones exclusivas bajo las cuales habrá que guiarse para la elección de estos preceptores serán, primero, que la pedagogía sea para ellos, por mor de sí misma, un asunto del espíritu y del corazón, y que, en consecuencia, busquen este empleo no como medio para un fin ajeno, sino como su fin más próximo; luego, que, aunque no lo sepan todo, e incluso sólo sepan un poco de aquello que deben adoctrinar, tengan siempre la libertad de espíritu y la ejercitación para aprenderlo con facilidad en la medida en que lo necesiten, y que asimismo posean o sean capaces de apropiarse de los métodos más adecuados para adoctrinarlo. Estos preceptores enseñarán alternándose conmigo y en un intercambio recíproco y diario de opiniones y dando cuenta cada día de su labor, y mantendrán a los discípulos bajo una vigilancia *ininterrumpida*.

12

A considerar y tratar a los hijos de otros enteramente igual que a los nuestros propios tendría que forzarnos, incluso cuando no hay otros impulsos superiores, la misma sensatez y benevolencia hacia nuestro propio hijo, pues un comportamiento opuesto tendría precisamente para él mismo las consecuencias más perjudiciales.